بيير آدو

الفلسفة طريقة حياة

التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو



ترجمة عادل مصطفى


تليجرام
هنا سور الازبكية
غواص في بحر الكتب
باحثون
محمد خطاب

الفلسفة طريقة حياة

التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو

تأليف
بيير آدو

ترجمة
عادل مصطفى



الفلسفة طريقة حياة

بيير آدو

Philosophy as a Way of Life

Pierre Hadot



يورك هاوس، شييت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ‎+ ٤٤ (٠) ١٧٥٣ ٨٣٢٥٢٢
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

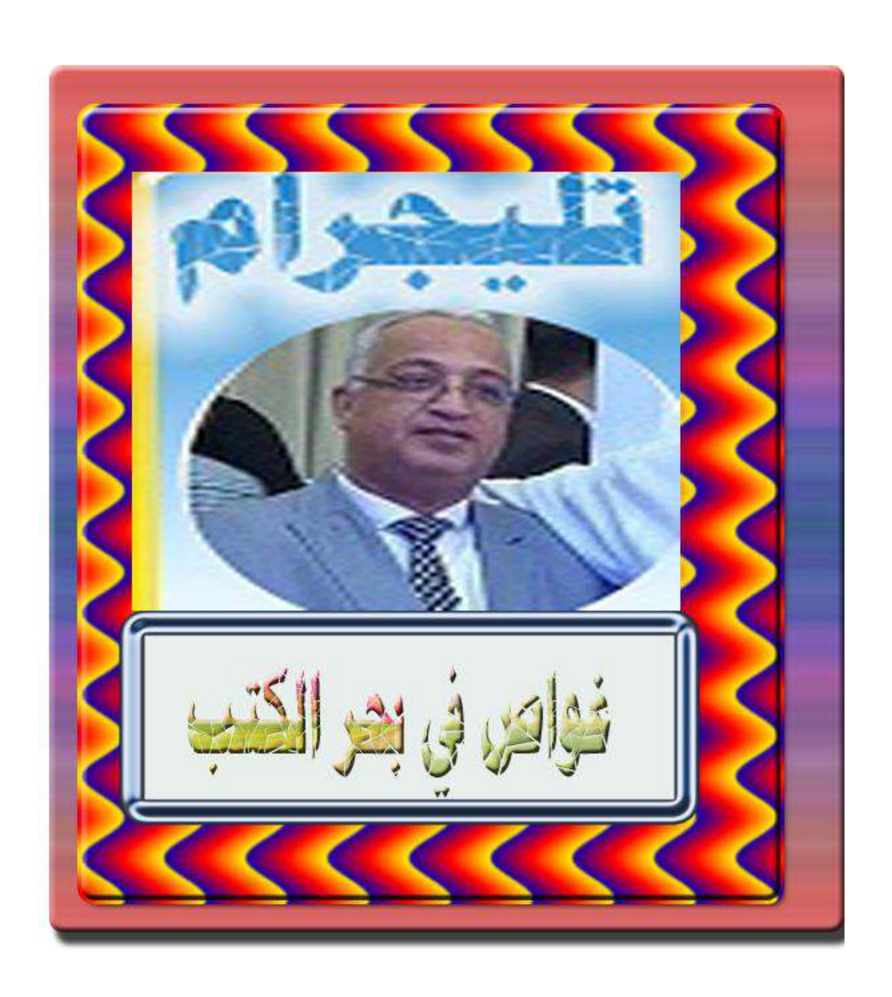
إنَّ مؤسسة هنداوي غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبِّر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٨ ٣٣١٧ ٥٢٧٣ ١ ٩٧٨

صدر أصل هذا الكتاب باللغة الفرنسية عام ١٩٩٥.
صدرت هذه الترجمة عام ٢٠١٩.
صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٣.

المحتويات


تليجرام
غواص في بحر الكتب

مقدمة

مؤسسة هنداوي منارةٌ عالمية مهمتُها توصيلُ النور إلى مستحِقِّيه؛ أيْ إلى البشر جميعًا؛ إذ تُشرِق على الجميع دونَ تمييز، تَحدُوها قِيمُ الخير والحق والجمال، وهي غاياتٌ في ذاتها وثوابُ ذاتها، وهي نهاياتٌ لا شيءَ وراءها.

حين علمتُ أن مؤسسة هنداوي لا تهدف إلى الربح قلت: «وجدتها!» فقد آليتُ على نفسي منذ سلكتُ طريقَ الكتابة أن أقدِّم جهدي بروح الرسالة ومنطق الخدمة، غيرَ فارِكٍ كفِّي تلمُّسَ ثمن، وأن أكسِب لُقمتي من مصدرٍ آخَر غير خبز الهيكل؛ فمارستُ الطبَّ سحابةَ يومي، وقمتُ ليلي أبثُّ القارئَ حديثًا لا يَميل به الغرضُ ولا يَمذُقه الارتزاق.

ثَمة خيطٌ واحد يصل أعمالي جميعًا على تفاوُتها الظاهري الشديد؛ ثَمة هَمٌّ واحد هو تأهيلُ العقل العربي وإيقاظُه من سُباته التاريخي الذي طال كثيرًا، تأهيلُه «بالمنطق القَويم والفَهم السليم والفِكر النقدي، لكي يتقبَّل الحداثة، والحضارة، والتعدُّدية، ولا يعود يَنفر من الآخَر، ويُجمِّد الزمن، ويهرب من الحرية».

عنوان الترجمة الإنجليزية للكتاب هو Philosophy as a Way of Life، لذا فالمقابل العربي الصحيح هو «الفلسفة طريقة حياة»، بفتح «طريقة» إذ هي منصوبة على التمييز؛ فالمعنى هو «الفلسفة كطريقة حياة» أو «الفلسفة بوصفها طريقة حياة».

الإهداء

إلى الزميل النابه نابغة الطب النفسي

أ.د. طلعت مطر

أخي في الله

وعَوْني على نفسي

ورفيقي في رحلة النضج.

مقدمة

حين يلج القارئ المعاصر في نصٍّ فلسفيٍّ قديم يحسُّ أنه ترك رأسه بالوصيد وجعل يتخبط في مَغارٍ مُعتمٍ موحشٍ لا يُغري بطول مكوث. العرض حِكميٌّ متقطع، الحديث متناثرٌ مفكَّك، التناقض ماثل والاتساق غائب والتركيب مختلٌّ يُرثى له.

الحق أن كثيرًا من كتاب هذه النصوص القديمة لم تكن تهمهم حتى الكتابة! وأن كثيرًا من زملائهم لم يكتبوا شيئًا (سقراط، ديوجين، فيرون …)، ومنهم من لم يكتب بنفسه بل سجَّل تلامذته أقواله واستحيوها للأجيال القادمة (إبكتيتوس)، ومنهم من كان يكتب لنفسه يَعِظها ويُدرِّبها دون أية نية للنشر (ماركوس أوريليوس).

لم تكن الفلسفة عند هؤلاء تجريدًا نظريًّا ولا بناءً مذهبيًّا، بل كانت فنًّا للعيش وطريقة حياة، وعزاءً ومواساة وممارسةً علاجية. قدَّمت الفلسفة القديمة نفسها كعلاج؛ وهذا الهدف العلاجي ضالع بقوة في تشكيل الفلسفة القديمة. كان شكل الحياة في تلك العصور الخوالي مرهِقًا خشنًا، وكانت البيئة قاسيةً فظة؛ الخوف مقيم والفناء مصلت والبلاء واردٌ معاوِد. وكان على الفلسفة أن تواجه هذا كله وأن تعين المرء على هول الحياة ومرارة العيش. ومن شأن مهمة كهذه أن تجعل الصدارة للجانب العملي من الفكر، وأن يأتي الجانب النظري في المحل الثاني، ولا تكون له قيمة إلا بقدر ما يترجم إلى حياة، وبقدر ما يعاش ويمارس. وفي بعض الأحيان يبدو الخطاب النظري كأنه وضع وضعًا، وفُصِّل تفصيلًا، على نحوٍ بعديٍّ[١] تحايلي، لكي يدعم الموقف العملي الوجودي ويوصله إلى الآخرين!

---

[١] post hoc.

يعني ذلك أنك غير مضطر للانتساب لمدرسةٍ فلسفية بعينها، واعتناق خطابها النظري والأسطوري، لكي تمارس تدريباتها العملية وتصيب من ثمارها الأخلاقية والروحية.

لكي نفهم أعمال القدماء يجب أن «نواجدهم»،[٢] أن نتخذ (في المخيِّلة) مكانهم وزمانهم، أن نتخذ منظورهم، أن «نضع أنفسنا في حذائهم» كما سار القول، أن نلم بالظروف التي كانوا يعملون في ظلها، وبالأحوال التي كانوا يكتبون تحت وطأتها، وبالقيود التي تفرضها هذه الأحوال وتلك الظروف، وبالضوابط التي تُمليها. ليس يكفي لكي نفهم النص القديم أن نُحلِّل بنيته، بل إن علينا أيضًا أن نضعه في الممارسة العملية التي صدر عنها، في المواقف الحية التي تَوَلَّد منها. وليس يكفي أن نقف على ظاهره ونخضخض في سطحه، بل علينا أن نغوص في غوره، ونكتشف غائيته، وندخل في زمانيته، ونضع صيغه القديمة في السياق العياني للعبتها اللغوية (بتعبير فتجنشتين). يجب ألَّا ندع الملفوظات السطحية تغشي على البنية التحتية وعلى الجنس الكتابي وحالات الفكر التي تضفي معنًى محددًا على هذه الملفوظات. وبعون من هذه الاعتبارات التأويلية يمكننا أن نعيد تشييد «المعنى الأساسي»،[٣] المعنى «المقصود» من جانب المؤلف.[٤]

من الجوانب الأساسية لهذه الممارسة الحية ذلك «البعد الشفاهي» للفلسفة القديمة. لقد كان الفلاسفة القدامى يعلمون بالقول الشفاهي، وكان النص المكتوب مجرد دعامةٍ مادية لكلمةٍ منطوقة ينتوي لها الكاتب أن تعود منطوقة مرةً ثانية، شأنها شأن شريط التسجيل (الذي لا يعدو أن يكون وسيطًا بين حدثَين: حدث التسجيل وحدث التشغيل). لم يكن النص المكتوب إلا سندًا ماديًّا لكلمةٍ منطوقة يُراد لها أن يُعاد نطقها ثانية عند الحاجة.

النص إذن لا يعدو أن يكون احتفاظًا، أو احتجانًا، لما هو منطوق وينبغي له أن يبقى منطوقًا. وللحديث المنطوق خصائص تفرض نفسها على المتحدث وتبسط سلطانها على العقل والوجدان معًا. لا محيد للمتحدث الشفاهي عن التكرار الكثير والإيقاع الطاغي ومراعاة وضع المستمع (رفيق الرقصة الواحدة!) وهو يتقدم في حديثه بواسطة التداعيات الطليقة للأفكار لا بواسطة الدقة التنظيمية والاتساق المذهبي.

---

[٢] to empathize with them.

[٣] Sense de base.

[٤] Le Sens “Voulu” par L’auteur.

كانت الفلسفة القديمة شفاهية في الصميم، ترتكز على الكلمة المنطوقة ويجري تعليمها في مدارس وتُلقَى على طلاب. وحتى نصوصها المكتوبة تحكمها ضوابطُ شفاهية كأنما هي كُتبت لكي تُسمع. والحق أن التعليم الأمثل ينبغي أن يكون شفاهيًّا؛ فليس غير الكلمة المنطوقة ما يجعل الحوار ممكنًا. إن حديث المعلم ليُكيِّف نفسه وفق احتياج التلميذ، ووفق مأزقه الراهن أو سؤاله الآني، ووفق مرحلته التعليمية ودرجة تقدمه الروحي. لم يكن هذا الحديث التعليمي الشفاهي معنيًّا بإيصال معلومة بقدر ما كان يعنيه أن يؤتي أثرًا ويُحدث تحولًا في شخصية التلميذ؛ كانت غاية التعليم الفلسفي «التكوين لا التلقين».[٥] من هنا تأتي حتمية لجوئها إلى الكلمة المنطوقة.

ويلفتنا المؤلف إلى عاملٍ مؤثرٍ قائم بذاته هو «المتوارد»، أي الصيغ المتداولة والتراكيب المتوارثة، وضغط هذا «المتوارد» على الكاتب: ثمة صيغ في اللغة وطرائق وعناصر إرثيةٍ سابقة التجهيز تملي على الكاتب وتفرض نفسها على قلمه وتقسره على السير في مساراتها والتدفق في مساربها. وما لم يلتفت الباحث إلى ذلك فسوف يخلط بالضرورة بين ما يريد الكاتب أن يقوله وبين ما انجرف إلى قوله، بين ما يعنيه الكاتب ويرمي إليه وبين المتوارد الموروث الذي يتطفل على قلمه برغمه ويفرض عليه ما لم يكن في مقصده ومراده.

ليست المهمة الأولى للفيلسوف إيصال معرفةً موسوعية في شكل نسق من القضايا والمفاهيم تعكس على التقريب نسق العالم.[٦] إنما ترمي الفلسفة إلى تحويل شخصية المرء وتعليم فن العيش، العيش حياةً فلسفية. والعنصر الجوهري في الحياة الفلسفية ليس عنصرًا قوليًّا،[٧] بل هو عنصرٌ عملي. فالغاية من المبادئ الفلسفية هي تطبيق المبادئ. «إن النجار لا يأتيك لكي يشرح لك فن النجارة بل ليبني لك بيتًا.» «أفلا يخجل من نفسه من يكون مريضًا فيكتفي بأن يقرأ عن علاجات مرضه ولا يتناولها؟!» إنما الفلسفة فن للعيش يأسو جراحنا ويداوي أدواءنا بأن يعلمنا طريقةً جديدة تمامًا في الحياة. وقد كان الفيلسوف في العصر القديم يعدُّ نفسه فيلسوفًا لا لأنه يشيد خطابًا فلسفيًّا بل لأنه يعيش على نحوٍ فلسفي. كان الفيلسوف فيلسوفًا لموقفه الوجودي بالدرجة الأساس. وكانت لفظة «فيلسوف» تطلق على من يعيش حياةً فلسفية حتى لو لم يكن دارسًا ولا أستاذًا.

---

[٥] To Form, Not to Inform.

[٦] Hadot, “La Philosophie Antique: Une Éthique ou une Pratique?,” p. 11.

[٧] Discursive.

يفرق الرواقيون بين ما هو «فلسفة» وما هو «خطاب عن الفلسفة»؛ ويذهبون إلى أن أقسام الفلسفة الثلاثة (الطبيعة والأخلاق والمنطق)، التي نتدارسها ونجهد في استيعابها، ليست الفلسفة ذاتها، بل هي خطاب عن الفلسفة ألجأتنا إليه مقتضيات التعليم والتدريس، واضطرتنا إلى أن نقدم نظريةً للمنطق وأخرى للفيزيقا وثالثةً للأخلاق. أما الفلسفة ذاتها، أي الطريقة الفلسفية في العيش، فليست نظريةً منقسمة إلى أجزاء، بل هي فعلٌ واحد موحد مؤدَّاه أن نعيش المنطق ونعيش الفيزيقا ونعيش الأخلاق؛ فلا نعود نعاظل بالنظرية المنطقية (أي نظرية القول الصحيح والتفكير القويم) بل، ببساطة، نفكر ونتحدث جيدًا؛ ولا نعود نَتَنطَّس في نظرية عن العالم بل نتأمل الكون؛ ولا نعود نُطنطن حول الفعل الأخلاقي، بل نسلك بالطريقة اللائقة الحميدة. يقول ماركوس أوريليوس: «بحسبك من كلام عما ينبغي أن يكون عليه الرجل الصالح — كنْ رجلًا صالحًا».[٨]

وغني عن القول أن كل نصٍّ تاريخي يضمر داخله «رؤية للعالم»[٩] قابعة فيه تمنحه الموضع والسياق والإطار؛ ولا بد للمؤوِّل من أن يستلَّ هذه الرؤية من أجل أن يفهم هذا النص على وجهه الصحيح ويبرئه من غشاوات رؤيتنا الراهنة للعالم.

في ضوء هذه الكشوف الهادية للمؤلف بيير آدوت صرنا نقرأ النصوص القديمة، مثل «اعترافات» القديس أوغسطين أو «في طبيعة الأشياء» للوكريتس، قراءة أكثر تبصرا، غير مضلَّلين بالتأويلات السطحية الماضية أو بآثام السيكولوجيا التاريخية البائسة. صرنا، بصفةٍ خاصة، نقرأ «تأملات» ماركوس أوريليوس، التي فتنت الأجيال وحيَّرتها أيضًا،[١٠] على وجهها الصحيح، ونؤوِّلها تأويلًا أكثر اقتصادًا وفطنة على أنها، ببساطة، ممارسةٌ كتابية للتدريبات الروحية على طريقة إبكتيتوس.

---

[٨] التأملات: ١٠–١٦.

[٩] World-View (Weltanschauung).

[١٠] حيَّرتها بتفككها الظاهري (وما يَسِمُها من التكرار والتناثر، وتعدد الأجناس الكتابية، ومخاطبة الذات حينًا والتعليق على الغير حينًا آخر، والاقتباس من الشعراء ومن الفلاسفة)، فظنها الكثيرون مِزقًا متبقية من عملٍ كبير لماركوس أوريليوس وصل إلينا مشوَّها مضطربًا غير مكتمل. وردَّها البعض إلى خللٍ جسماني ونفسي من قبيل الميلانخوليا وقرحة المعدة وإدمان الأفيون. هذه الغرابات الشكلية لنص ماركوس أوريليوس تذوب وتنمحي إذا وضعنا النص موضعه الصحيح كنموذج لصنف من الرياضات الروحية يوصى به في التقليد الرواقي الذي ينتمي له ماركوس، وهو «اليوميات» أو «المذكرات» Hypomnemata التي يكتبها الرواقي ويجعلها طوع يده (Procheiron) يعيد قراءتها مرارًا لكي يحفظ بها المبادئ الرواقية الأساسية (Kephalaia) حاضرة في ذهنه على الدوام.

(١) الفكر «التفسيري»[١١]

كان الفكر طيلة ألفَي عام لا يعدو أن يكون «تفسيرًا»[١٢] لنصٍّ «موثَّق»،[١٣] نص «سلطة»، وبخاصة نصوص أفلاطون وأرسطو. فالحقيقة «معطاة» في النصوص الموثَّقة، وما علينا سوى أن نكتشفها ونخرجها إلى واضحة النهار. كان الاتفاق معقودًا بأن الكاتب «الموثق» لا يمكن أن يكون على خطأ، ولا يمكن أن يناقض نفسه، ولا أن يتناقض مع كاتبٍ موثَّقٍ آخر. كان هذا التوجه يلجئ الشراح إلى أعتى ضروب التكلف والعنت في التفسير من أجل تكييف المعنى الحرفي للنص مع ما كان يعتبر الحقيقة في حينه. كان كل فصيل يعتقد أنه الوريث الشرعي لحقيقةٍ تليدة ألقيت منذ البداية إلى بضعة حكماء. وهكذا ترسَّخت نزعة «الاحتكام إلى سلطة»،[١٤] وترسَّخ هذا التصور للحقيقة في كل فكرٍ تفسيري يستند إلى غيره ولا يخطر له أن يتكئ على نفسه.

كان الدرس الفلسفي في العصر الوسيط يتألف من تعليق على نص أو تفسير نص (الكتاب المقدس، أو أرسطو، أو بوئثيوس …)، وانحصر البحث عن الحقيقة في البحث عن معنى النصوص «السلطة»، فالحقيقة قابعة في هذه النصوص، ومنتسبة إلى كتَّاب هذه النصوص وأتباعهم ورثة الحقيقة.

ظل هذا هو الحال حتى مطلع القرن السابع عشر، حيث بدأ الفلاسفة يرفضون الاحتكام إلى سلطة وينبذون التفكير التفسيري، ويرون أن الحقيقة ليست معطًى جاهزًا، وأن على الفكر الإنساني أن يقوم بذاته ويعتمد على نفسه. على أن هذا التفاؤل المبدئي بدأ ينحسر منذ القرن التاسع عشر، إذ بدأت الفلسفة تدرك شيئًا فشيئًا أنها مشروطة أو مكيَّفة تاريخيًّا ولغويًّا. وبمجيء هيجل بدا أن للوعي الإنساني طابعًا تاريخيًّا خالصًا. وتحت تأثير المنهج الهيجلي سادت مع ماركس وغيره من الهيجليين فكرة أن النظرية لا يمكن أن تنفصل عن الممارسة، وأن فعل الإنسان على العالم هو ما يولد تمثُّلاته.

[١١] Exegetical.

[١٢] Exegesis.

[١٣] Authentic.

[١٤] Ad Verecundiam.

(٢) الرياضات الروحية

كانت الفلسفة في العصر القديم علاجًا للانفعالات المَرَضية: الأهواء المنفلتة والمخاوف المُشِلَّة التي تسيطر على الإنسان وتحرمه من أن يعيش حياةً حقيقية. كانت الفلسفة تدريبًا روحيًّا يُفضي إلى تحولٍ عميق في أسلوب المرء في الرؤية وفي الوجود. تهدف التدريبات الروحية إلى توسيع نطاق الرؤية، إلى الانتقال من الرؤية الضيقة الفردية البشرية الأرضية، إلى الرؤية الكونية الطبيعية الإلهية بقدر المستطاع وبقدر المتاح للبشر. تهدف التدريبات إلى أن يعيد الفرد وضع نفسه داخل منظور «الكل»، أن يدفع الفرد نفسه إلى حياة الروح الموضوعي، أن يخرج من ذاته، من زمانيته، جهد الاستطاعة، ليصير «أبديًّا» بتعبير جورج فريدمان، يرى الأشياء بعين الطبيعة الكلية، ويوحِّد إرادته بإرادة العقل الكلي. هنالك لن يسعه سوى أن يزدري الهموم البشرية الصغيرة، وأن يجتزئ بتحقيق الرغبات الضرورية الطبيعية، ويفرغ لتلك البهجة البسيطة بالوجود. ولن يسعه سوى أن يتخلَّى عن القيم الزائفة: المال، والشهرة، والملذات غير الضرورية، وأن ينصرف إلى القيم الحقيقية: الفضيلة، وحياة التأمل العقلي، ومحض الوجود بوصفه الثروة المطلقة النهائية القصوى.

(٣) الصيغ الموجزة الشافية

من تقنيات التدريب الروحي أن يكون لدينا مبادئ «طوع يدنا»،[١٥] مأثورات من جوامع الكلم مصوغة في صياغاتٍ إبِجراميةٍ مختصرةٍ بليغة بحيث تكون حاضرة في الذاكرة ومواتية للاستعمال في المواقف المختلفة، كأنها عدتنا في الطوارئ، جاهزة في حقيبة أدوات لا تفارق يدنا. إن تدريبات التأمل لا تخاطب العقل وحده؛ بل يجب أن تصل الخيال والوجدان بعمل العقل؛ ومن ثم فإن لزاما عليها أن تستخدم جميع الوسائل التأثيرية للغة، وأن تجند جميع الطاقات السيكاجوجية[١٦] للبلاغة. «ذلك أنه ليس يكفي أن تردد على نفسك مبدأً عقلانيًّا ما لكي تقتنع به؛ فكل شيء يتوقف على كيف تصوغه.»

---

[١٥] Procheiron.

[١٦] Psychagogic أي الموجِّهة، المحرِّكة، الحافزة، القائدة؛ للنفس.

(٤) تأمل المحن مسبقًا[17]

من شأن التأمل المسبق للمصائب أن يُفقِدها شوكتها حين تقع، ويسبغ عليها الإلف والعادية. وعلى المتأمل الرواقي بخاصة أن يتذكر أن المصائب على كل حال ليست شرورًا لأنها «لا تعتمد علينا»، ولأنها جزء من مسار الطبيعة. إن ما يلزمنا إذ ذاك هو ترديد الصيغ الشافية التي تلطف من الأثر المؤلم للنوازل، وتكبح جماح الخوف أو الغضب أو الحزن. يقول فيلون السكندري: «إنهم لا ينهارون تحت ضربات القدر لأنهم تحسَّبوا لها مقدَّما، فالتحسُّب يجعل من السهل احتمال حتى أصعب الحوادث التي لا نريدها؛ إذ إن العقل عندئذٍ لا يجد فيما حدث أمرًا عجيبًا أو جديدًا، بل يتلقاها بتبلُّد مثلما يتلقى كل ما هو قديم مستهلك» (فيلون السكندري، «في القوانين الخاصة»).

وحتى في مجال الحياة اليومية العادية، يستهل الرواقي، على سبيل المثال، يومه وقد استعدَّ، نفسيًّا وبدنيًّا، لتحمُّل بعض الخشونة في لعبة الحياة. هكذا أوصاه شيوخه من أمثال سنكا وإبكتيتوس وماركوس أوريليوس.[18]

(٥) أن تعيش الفيزياء!

الفيزيقا أيضًا يمكن أن تكون تدريبًا روحيًّا مثمرًا؛ فهي تنتشلك من نطاقك الأرضي الضئيل وترفعك معها إلى نطاق الطبيعة الأعرض؛ ولن يسعك إذ ذاك إلا أن تنظر بازدراء

---

[17] Praemeditatio Malorum.

[18] يقول سنكا في رسالة إلى لوسيليوس: «معيب أن تتأذى من هذه الأشياء مثلما هو معيب أن تشكو من رشاش ماءٍ نالكَ في الحمام، أو من أنك دُفعت في زحام، أو تلوثتَ في بركة وحل صغيرة. يحدث الشيء نفسه في الحياة مثلما يحدث في الحمامات وفي الزحام وفي الطريق؛ الحياة ليست شيئًا رقيقًا». ويقول إبكتيتوس في «المختصر» — ٤: «... فإذا كنت ذاهبا لكي تستحمَّ فتمثلْ في نفسك ما يحدث في الحمامات العامة: ثمة من يرشِّش الماء، والبعض يتدافعون بالمناكب، وآخرون يسبُّ بعضهم بعضًا، وهناك من يسرق ... فبذلك إذا ألمَّت بك في اغتسالك أية عوائق سيمكنك أن تقول: لم يكن مقصدي الاغتسال فحسب، بل قصدت أيضًا أن أحفظ إرادتي في انسجام مع الطبيعة، ولن يكون لي أن أحفظها هكذا إذا أنا تبرمت بما يحدث». ويقول ماركوس أوريليوس في «التأملات» ٢-١: «قل لنفسك حين تقوم في الصباح: اليوم سألقى من الناس من هو متطفل، ومن هو جاحد، ومن هو عاتٍ عنيف، وسأقابل الغادر والحسود ومن يؤثر نفسه على الناس ... أما أنا وقد بصرت بقرابتي لهؤلاء فلن يسوءني أيٌّ منهم، ولن يعديني بإثمه.

إلى الشئون الأرضية التافهة. ستصغر في نظرك الأرض، أو ستأخذ حجمها الحقيقي، وتصغر معها كروبك وندوبك حتى تختفي ولا يبقى لروحك إلا الابتهاج بالكون الرائع. سيتمدد فكرك حتى يصبح فكرًا كونيًّا شموليًّا يرى الأشياء كما تراها طبيعة الكل. سيأخذك الكون إليه فتأخذ منه فكرك وشعورك. وإذ تنظر إلى الأحداث من منظور الكوزموس[١٩] تتضاءل فيك الفردية الضيقة وتنمو المواجدة[٢٠] حتى تسع البشر جميعا وتشملهم بالرعاية والعطف والإيثار.

أن ننظر إلى الأشياء من وجهة نظر الطبيعة الكلية يتضمن أن نميز سلسلة العلل التي تنتج كل حدث، أن نعيد وضع الأحداث داخل سلسلة العلل والمعلولات، أن نُعرِّفها كما هي، بمعزل عن مداخلاتنا الأنثروبومورفية[٢١] المشوِّهة، أن نعي أننا جزء من العالم. هنالك سيبدو كل حدث مقبولًا مثلما هو مقبول لدى الطبيعة الكلية. من شأن ذلك أن يُفرغ علينا سلامًا داخليًّا لا يريم.

أن ننظر إلى الأشياء من المنظور الكوني، تلك هي الطريقة الفلسفية للرؤية، تتفق في ذلك جميع المدارس الفلسفية، وبخاصة الأفلاطونية والرواقية والأبيقورية. لقد اكتشفت هذه المدارس إلى جانب الفيزيقا النظرية فيزيقا عملية: تدريبًا روحيًّا يرتحل فيه الخيال خلال سعة الكون اللانهائية، «فيزيقا معيشة» تهدف إلى بلوغ عظمة الروح، ووظيفتها أن تُعلِّم الناس ازدراء الشئون البشرية الصغيرة وتحقيق السلام الداخلي.

(٦) الفلسفة تدريب على الموت!

> «الحق يا سيمياس أن أولئك الذين يشرعون في التفلسف الصحيح هم في تدريب للموت، وأنهم أقل جزعًا من الموت بين جميع البشر.»
>
> (أفلاطون: محاورة «فيدون»)

وليس لي أن أنقم منه قرابتي أو أسخط عليه. فقد خلقنا للتعاون، شأننا شأن القدمَين واليدَين والجفنَين وصَفَّي الأسنان. التشاحن ضد للطبيعة، وضدها، من ثم، العداوة والبغضاء.»

[١٩] الكون.

[٢٠] Empathy أي تمثل وجدانات الآخرين واتخاذ منظورهم.

[٢١] التي تُشبِّه اللاإنساني بالإنساني.

> «وأرى على نور الموت كل ما في كونك من كنوز الدلال؛ أحقر منزل فيه عزيز، وأبغض عيش فيه طيب.»
>
> طاغور

تأمُّل الموت واستباقه عبارة عن تغيير لزاوية الرؤية: من رؤيةٍ فرديةٍ ضيقةٍ مغشاة بانفعالاتٍ أرضيةٍ بائسة، إلى رؤيةٍ كونيةٍ موضوعية ترصد الأشياء كما هي وتأخذها بحجمها الحقيقي. يقول سنكا: «من تعلم كيف يموت فقد تعلم كيف لا يُستعبد.» ويذهب كلمنت السكندري إلى أن المعرفة الكاملة هي نوع من الموت! فهي تفصل النفس من الجسد، وتؤازر النفس لكي تعيش حياةً مكرسة تمامًا للخير، وتتيح لها أن تعكف على التأمل في الحقائق الأصيلة بعقلٍ مطهر.

شيءٌ آخر ندركه من منظور الموت: نفاسة الحياة، كل لحظة من لحظات الحياة، ومتعة الوجود، مجرد الوجود. لقد دأب الناس على التهرب من حقيقة الموت بالتشبث بعَرَض الحياة، والتكالب على حطام الدنيا: المال، السلطة، والشهرة، الأبهة ... إلخ، الحطام الذي هم تاركوه لا محالة. يظهرنا وعي الموت على أن القيمة النهائية هي في الحياة نفسها لا في أعراضها الزائلة، وأن علينا أن نعيش ملء اللحظة، وألا نتركها نهبًا لأوجاع الماضي أو لهواجس المستقبل. استحضار الموت إذن هو في صميمه استحضار للحياة! استحضار لقيمة الحياة ونفاسة كل لحظة فيها.

في كتابه «العلاج النفسي الوجودي» سجل إرفين يالوم استجابات عدد من مرضى المراحل المتأخرة وهم يواجهون موتهم الخاص.[٢٢] كان بعضهم يُصرِّح بأنه تعلَّم ببساطة أن «الوجود لا يمكن أن يُسوَّف»، وأنهم لم يعودوا يرجئون الحياة إلى زمنٍ لاحق في المستقبل. لقد أدرك هؤلاء المرضى أن المرء لا يمكنه أن يعيش بحق إلا في الحاضر. وهذا بالتحديد ما يغيب عن المريض العصابي؛ فهو إما مسكون بهواجس الماضي أو مرعوب بتوقعات المستقبل. إن مواجهة الموت لتحثُّ المرء على أن يحصي النعم التي بين يدَيه، وأن يفتح عينَيه من جديد على كل ما هو طبيعي من حوله: حقائق الحياة الأولية، تبدل المواسم، الرؤية والاستماع واللمس والحب. كم من خبراتٍ غالية في الحياة تُفوِّتها علينا همومنا التافهة وانشغالنا بما لا نملك وخوفنا على وضعنا وهيبتنا. يتفجَّع كثير من مرضى المراحل المتأخرة

---

[٢٢] Yalom, I., Existential Psychotherapy. New York: Basic Books, 1981, p. 161.

عندما يعاينون نموًّا شخصيًّا كبيرًا نابعًا من مواجهتهم للموت، ولسان حالهم يقول: «كم هي مأساة أن نكون بحاجة إلى أن ننتظر كل هذا العمر وأن ينهش المرض جسدنا كيما نتعلَّم هذه الحقائق البسيطة.»[٢٣]

يذهب مارتن هيدجر إلى أن الوجود الإنساني هو «وجود للموت Being-for-Death». وقد دأب الناس على أن يتعاموا عن هذه الحقيقة المكينة التي ترد الإنسان إلى ذاتيته المنسية، وتنتشله من الخسران اليومي إلى «الوجود الأصيل Authentic Being». وهيدجر في ذلك يلتقي بأفلاطون الذي ذهب إلى أن العبرة ليست بمجرد التفكير في الموت بل في التمهن للموت، ممارسة تدريب الموت، الذي هو في حقيقة الأمر تدريب للحياة![٢٤]

على المرء إذن أن يتولى أمر وجوده الخاص ويحمل تبعته، وأن يتقبل حريته ولا يهرب منها؛ حريته المحتومة التي رُمي بها … أن يعود إلى بيته، إلى ذاته، وألا يطيل غيابه في الخارج، في الناس، في الخسران اليومي.

لا تنتظرْ سكرة الموت، إذن، حتى تفهم. تدرب على الموت منذ الآن. يردك وعي الموت إلى نفسك يا هاربًا من نفسك. لن تموت إلا وحدك، ولن يسع أحدًا أن يموت نيابة عنك. سيمنحك الموت المسافة اللازمة لرؤية الحقيقة. على نور الموت سترى حجم همومك وشئونك، بل حجم هموم البشرية وشئونها. على نور الموت ستخلع أهواءك العابثة وانفعالاتك الغثَّة. وعلى نور الموت سترى هَول الثروة التي ذخرت لك في كل آنة من آنات الحياة وكل نَفَس من أنفاس العيش. العيش، مجرد العيش، هو كل الثروة أيها الأعشى. الكون البهي الهائل، بأقماره وشموسه ومجرَّاته … كل هذا ملكك أيها الأحمق. ثروتك النهائية المتعة البسيطة بالوجود.

(٧) الكتابة العلاجية

يبدو أن التدريب بالكتابة، والتمحيص الكتابي للضمير كان من التعاليم الفلسفية القديمة. ولدينا في تأملات ماركوس أوريليوس مثالٌ رائع للتدريب بالكتابة أفلت من عوادي الضياع بمصادفةٍ سعيدة وبقي محفوظًا للأجيال. ويبدو أن الجنس الأدبي للتأمل بواسطة الكتابة

[٢٣] رولو ماي وإرفين يالوم: مدخل إلى العلاج النفسي الوجودي، ترجمة د. عادل مصطفى، مراجعة د. غسان يعقوب، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٩٩م، ص١٢٥–١٢٦.

[٢٤] انظر في تبيان ذلك المرجع السابق، ص٢٥–٣٠. يقول طاغور في قصيدته «عندما يحين الموت»: «وهكذا، عندما يحين الموت، يبدو لي المجهول كما لو كنت أعرفه منذ زمنٍ بعيد. ولأني أحب هذه الحياة، أعرف أنني سأحب الموت أيضًا. يبكي الطفل عندما تسلبه الأم ثديها الأيمن، ويرضى بعد لحظات بثديها الآخر.»

كان فكرة أخذها ماركوس من إبكتيتوس[٢٥] الذي يقول في «المحادثات»: «هذه هي صنوف الأشياء التي ينبغي على محبي الحكمة أن يتأملوا فيها؛ إن عليهم أن يسجلوها كتابة كل يوم، ويستخدموها في تدريب أنفسهم» (المحادثات، ١) ... «فلتكن هذه الأفكار طوع يدك ليل نهار. اكتبها وأعد قراءتها؛ تحدث عنها، لنفسك ومع الآخرين» (المحادثات، ٣).

ويبدو أن الآباء المسيحيين قد أخذوا هذه التقنية عن الفلسفة القديمة؛ فقد كان القديس أنتوني يوصي تلاميذه بمراقبة أفعالهم وسرائرهم وتدوين ذلك كتابة. لقد عرف القيمة العلاجية للكتابة: «ليدوِّنْ كلٌّ منا أفعاله وحركات نفسه، وكأننا سنقدم تقريرًا عنها». فلتكن الكتابة بديلًا عن «عيون الآخرين». لا يجرؤ المرء على أن يأثم وهو مراقب، فلتراقبه كتابته إن لم تراقبه العيون.

وللكتابة قدرةٌ خاصة على الإفشاء، وعلى إضفاء العمومية على الخاص، والموضوعية على الذاتي، والتحديد على ما هو غائمٌ مختلط. إن المرء ليشعر بالعون والانفراج بمجرد أن يكتب انفعالاته وسرائره. لكأنه يتبينها بعد أن كانت غامضةً مشتبهة، ويموضعها ويأخذ مسافة منها فيتملَّكها بعد أن كانت تتملَّكه، ويتناولها بالمراجعة والنقد.

ويبدو أن أمر الكتابة أعمق وأشمل حتى من ذلك؛ فالكتابة تحرر المشاعر من ربقة الجسم وتدمجها في نظام الرموز، وتصرف الانفعالات من قنوات المادة الجسمية وتصبها في محيط اللغة. الكتابة صيانة للجسد والنفس.[٢٦]

(٨) عشْ ملء اللحظة

«ويعرفون كُنه الحقيقة، وهي أن العبرة هي بروح النعمة لا بمقدارها.»

مصطفى صادق الرافعي

---

[٢٥] بل من التراث الفلسفي القديم كله في حقيقة الأمر.

[٢٦] أصبح «العلاج بالكتابة writing therapy» تيارًا حديثًا في العلاج النفسي، وبخاصة في علاج الصدمة النفسية؛ فقد تبيَّن أن الكتابة تتيح للمرء أن يواجه الصدمة أو الخبرة الانفعالية، ويقرَّ بالمشاعر المتصلة بها، ويُخفِّف من ثقل الضغوط النفسية على الجسم. من شأن الكتابة أن تشيد روايةً مترابطةً متسقة، تعكس الدور الكبير الذي يلعبه الفكر والتقييم المعرفي (لا مجرد الشعور) في معالجة الخبرة الصادمة. ومن شأن ترجمة الحدث الصادم إلى كلماتٍ مكتوبة أن تدفع المرء إلى أن يعيد استيعابه للحدث، وأن يهضمه ويتمثله، ويدمجه في كيانه فلا يعود جسمًا غريبًا منغصًا.

تتفق الأبيقورية والرواقية، على تباعدهما، في تمجيد اللحظة الحاضرة، وفي أن السعادة لا يمكن أن توجد إلا في الحاضر، وفي أن لحظةً واحدة من السعادة تكافئ دهرًا منها، وفي أن السعادة يمكن ويجب أن تُجلَب فورًا، هنا والآن. تدعونا كلٌّ من الرواقية والأبيقورية إلى إعادة وضع اللحظة الحاضرة داخل منظور الكوزموس، وإلى إضفاء قيمة لانهائية على أصغر لحظة من الوجود. «الحكيم يضع نفسه داخل ثبات الطبيعة الأزلية، التي هي مستقلة عن الزمن.»

أنقذ اللحظة أولا. أوجاع الماضي وهموم المستقبل تتناهش لحظتك الحية كالضباع؛ وتموت ولم تشهد قط مهرجان الوجود. اللحظة تامةٌ مكتفية تذخر لك أبدًا من الفرح. الدائرة الصغيرة ليست أقلَّ دائرية من الكبيرة. تناهي اللحظة يعني لاتناهي قيمتها.

ومثلما يقتنص الفنان اللحظة المثقلة بالمعنى التي تسم حركة ذات دلالة، أو تسم نقطة تحول تكشف الماضي والحاضر والمستقبل في بارقةٍ واحدة؛ عليك أن تعي أنت أيضًا أن جميع اللحظات مثقلة بالمعنى وتنطوي على ماضي الكون ومستقبله. لقد أعدَّ لك كل ما في الكون من جمال وجلال لكي تختلج وتندهش. إذ ما جدوى كل هذه الأكوان اللانهائية، ما جدوى كل هذه الخلائق الجامدة؛ إذا لم يبتهج وعيٌ واحد بوجوده الخاص؟ ربما لأجل هذه اللحظة الفذَّة كان الأزل يغزل كل هذا الغزْل.

في عينَيها انظرها إذن ... اللحظة الحبلى،[٢٧]
لكأنها تجرُّ وراءها الماضي كله،
وتشدُّ إليها المستقبل كله،
وإذ تلتئم هذه الأقانيم الثلاثة نكون قد فتقنا الزمن،
واختلسنا لمحة غيب،
تظل وهجًا في الفؤاد لا ينطفئ.

(٩) التطهر أداةٌ معرفية

«إذا كنت تريد النور فاجعل نفسك لائقة بالنور.»

جلال الدين الرومي

---

[٢٧] pregnant moment.

«لا يمكن فهم هذا المذهب إلا بعد أن يتصفَّى الإنسان من الرذائل كلها، ويدرك بنور نفسه معنى النور الذي انبثقت منه نفسه.»

مصطفى صادق الرافعي

ثمة أشياء لا تدرَك إلا إشراقًا ... إلا ذوقًا. يصدق هذا بصفةٍ خاصة في مبحث النفس ومبحث الأخلاق. من هنا تأتي أهمية التدريب في الفلسفة القديمة. «لا تبقَ خارج الإيقاع أطول مما ينبغي، فسوف يزداد تمكُّنك من التناغم بدوام العودة إليه.» «لا تعدْ تتنفس فقط من الهواء المحيط، بل خذْ فكرك أيضًا من العقل الذي يضمُّ الأشياء جميعًا. فالقوة العاقلة منتشرة كالهواء في كل مكان ومتخلِّلة في كل شيء، طوع من يشاء أن يتشرَّبها، تمامًا كالهواء لمن يستطيع أن يتنفسه» (ماركوس أوريليوس، التأملات، ٨–٥٤).

وثمة براهينُ فلسفية لا تستمد قوَّتها البرهانية من التعقل المجرد بقدر ما تستمدها من خبرةٍ معينة هي في الوقت نفسه تدريبٌ روحي. يتجلى ذلك في أوضح صورة في برهان أفلوطين على خلود النفس. في فلسفة أفلوطين تبلغ أهمية التدريب مداها، ويبلغ التطهر الروحي أن يكون أداةً معرفية. في مسألة طبيعة النفس، على سبيل المثال، يذهب أفلوطين إلى أن أفضل سبيل إلى إدراك خلودها ولا ماديَّتها هو تطهيرها من الأهواء العنيفة والانفعالات المريضة والرغبات اللاعقلانية. طهِّر نفسك من أدرانها ثم تفحَّصْها ولسوف تتيقن من خلودها؛ «دع النفس تمارس الفضيلة ولسوف تفهم هي أنها خالدة». ها قد تحول «برهان خلود النفس» إلى تدريب. وحده من يحرر نفسه ويخلصها مما علق بها من أوضار تطمس حقيقتها الأصيلة، وحده من يفهم لاماديَّتها وخلودها. المعرفة تدريب. ممارسة الفضيلة هي الخطوة الأولى نحو المعرفة القويمة، لأن الأهواء المريضة تُشوِّش التناغم الداخلي وتعيق العلو إلى عالم المعقولات. معرفة الخير هي ضرب من التوحد به والفناء فيه.

(١٠) الحوار تدريب روحي

«إن حياة لا تخضع للنقد لهي حياة لا تستحق أن تعاش.»

سقراط

«علينا أن نخلي بين أنفسنا وبين الحقيقة.»

ع. م

دأب سقراط على أن يطرح أسئلة ولا يجيب عنها. واعتاد في حديثه مع محاوريه أن يبدأ المحاورة بالتسليم بوجهة نظر محاوره، ثم من خلال الأسئلة يؤدي به إلى أن يدرك أن موقفه الأول متناقض. فيكتشف القائد العسكري، مثلا، أنه لا يعرف شيئا عن الشجاعة، ويكتشف المتكهِّن أنه لا يعرف ماذا تكونه التقوى. فجأة يكتشف المحاور أن منظومته القيمية لا تقوم على أساس. تتغير كيمياء المحاور، يتوحد مع سقراط: أي مع البلبلة،[٢٨] الحيرة، الشك. «فسقراط لا يعرف شيئا وكل ما يعرفه أنه لا يعرف شيئا. تنتهي المحاورة مع سقراط والمحاور لم يتعلم شيئا (نظريًّا)، غير أنه خلال رحلة النقاش يكون قد جرَّب وخبر وكابد ما يكونه النشاط العقلي الحق، وأفضل من ذلك بعدُ أنه قد أصبح سقراط نفسه: وما سقراط إلا السؤال، البحث، التحقيق، النكوص إلى الخلف لأخذ نظرة إلى النفس؛ وباختصار، سقراط هو الوعي.»

كانت محاورات سقراط نوعًا من التدريب الروحي الجمعي، غرضها الأول تمحيص الضمير والالتفات إلى النفس (اعرف نفسك). وكل تأملٍ حقيقي هو حوار مع النفس، وكل تدريبٍ روحي هو حوار ما دام هو تدريبًا على الحضور الأصيل تجاه النفس وتجاه الآخرين.

والحوار الحقيقي نقيض «المماحكة»،[٢٩] أي الجدال من أجل قهر الخصم لا من أجل الوصول إلى الحقيقة. يشرع المماحك في الجدال وقد وقر في نيته ألا يغير رأيه مهما تبيَّن له من نقاط ضعفه وهشاشته. أما المحاور الحق فيشرع في الحوار وقد عقد النية على أن يكتشف الحقيقة وأن يُغيِّر رأيه إذا تبيَّن له خطؤه، أو يقوِّمه إذا تبين له اعوجاجه. إن علينا أن نخلي بين أنفسنا وبين الحقيقة، أن ندع أنفسنا تتغير. علينا، من ثم، أن نتحاور مع أنفسنا، أن نشتبك مع أنفسنا، أن نألف عشرة الأسئلة، وأن نجعل المسير أهم من الوصول، والمنهج أهم من الموضوع، والطريقة أهم من الحل. تجبهنا عثرات الحوار فنراجع مفاهيمنا

---

[٢٨] Aporia.

[٢٩] Eristics.

وننقح تعريفاتنا ونقوِّم استدلالاتنا. الحوار الحقيقي صعودٌ مشترك صوب الحقيقة، وأداة لصقل النفس وتهذيبها.

يقول كارل بوبر في «أسطورة الإطار»: «... فما يجب أن يتعلموه هو أن الانتصار (في الجدل) لا يعني شيئًا. بينما يكون النجاح العظيم في أبسط توضيح لمشكلة ينشغل بها المرء، بل وفي أضأل مساهمة في السير قدمًا نحو تفهُّم أوضح لموقفه الخاص أو موقفٍ واحد من خصومه. إن المناقشة التي تنتصر فيها بينما تفشل في أن تعينك على تغيير أفكارك أو توضيحها ولو إلى حدٍّ يسير يجب اعتبارها خسرانًا مبينًا. ولصميم هذا السبب ينبغي ألا يحدث أي تغيير في موقف المرء بصورةٍ خفية عن الأعين، بل يجب دائمًا التأكيد عليه واستكشاف معقباته.»[٣٠]

لم يكن هم سقراط في محاوراته أن يشيد نسقًا مذهبيًّا، بل أن يوقظ وعينا ويعلمنا أن اللغة قاصرة وأن الفكر معايشة وأن الحوار حتم؛ ثمة مستوًى من الوجود لا يمكن بلوغه إلا في علاقة شخص بشخص.[٣١]

(١١) الحكيم والعالم

صفة الحكيم أنه لا ينصرف عن الرؤية الكلية طرفة عين. يطوف في دروب «العالم» وعينه على «الكوزموس»، يجول بين الأشجار وعينه على الغابة. لا تزلزله النوائب الجزئية لأنه يأخذها في سياقها الأعرض ويقيسها بمقياس الكل[٣٢] وكثيرًا ما يرى الشرور الجزئية خيرًا

---

[٣٠] كارل بوبر: أسطورة الإطار، ترجمة د. يمنى طريف الخولي، عالم المعرفة، عدد ٢٩٢، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أبريل/مايو ٢٠٠١م، ص٧١.

[٣١] يبدهنا التحليل النفسي بعد الحداثي بتصور للعقل على أنه عقولٌ عديدة في حوارٍ دائب (العقل كثرة لا وحدة)! بل إنه يؤكد «الطبيعة الحوارية للعقل»، ويرى أن تعدد الأصوات هو الأصل وهو السواء، وأن محاولة اختزالها إلى صوتٍ واحد قد تنطوي على قمعٍ غير صحي لصوت «الآخر» في عقولنا. ولكن هذا حديثٌ آخر. انظر في ذلك كتابنا «صوت الأعماق: قراءات ودراسات في الفلسفة والنفس»، دار النهضة العربية، بيروت، ٢٠٠٤م، ص٤٠٦–٤١١.

[٣٢] قد يقال لهذا المنظور الكلي Sub Specie Aeternitatis (حرفيًّا: من منظور الأزل، بوصفه أزليًّا As Eternal)؛ وهو مصطلح صاغه باروخ اسبينوزا، ويعني به أن غاية الميتافيزيقا هي أن ترى أو تضم كل شيء في آنٍ معًا «من منظور الأزلية». انظر في ذلك كتاب «اسبينوزا» للدكتور فؤاد زكريا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط٢، ٢٠٠٥م، ص١٥٩–١٦٣.

صميمًا حين تتخذ مكانها من الصورة الكلية التي لا تني تتسع في رؤيته وتتفرج أبعادها المكانية والزمانية إلى غير حد. الحكيم يعي كونه جزءًا من العالم، «يغمد نفسه في كلية العالم» (سنكا).[٣٣]

الحكيم الرواقي مبتهج بحركة العالم، قانع بما يأتي به القدر ويوجهه عقل العالم. وإذ ينظر الحكيم إلى كل شيء في سياق «الكل» يرى كل شيء جميلًا، حتى النواتج الثانوية العرضية والمنفرة! «فهذه أشياء تبدو بعيدة عن الجمال حين تؤخذ على حدة، ولكن ترتبها على عمليات الطبيعة يضفي عليها جمالًا وجاذبية ... وكثير من مثل تلك المدركات لن تروق كل إنسان بل ذلك الذي أصبح على ألفةٍ حقيقية مع الطبيعة ومع أعمالها.»[٣٤] أي الحكيم. هذه نظريةٌ استطيقيةٌ قائمةٌ برأسها، تجعل الحكيم كائنًا مغمورًا بالجمال حتى طُرَّته؛ وهل العيش إلا ذاك؟

يريدنا الحكيم أن نعيد تعلم أن نرى العالم، أن ندرك العالم كعالم، الإدراك بوصفه عالمًا، وحدة العالم والإدراك (هذا هو جوهر الرد الفينومينولوجي عند هسرل وميرلوبونتي).

ويريدنا الحكيم أن ندرك العالم بطريقةٍ قريبة من طريقة الفنان؛ أن نتحول من الإدراك النفعي للأشياء إلى الإدراك الاستطيقي، الإدراك «المنزَّه عن الغرض»،[٣٥] أي الإدراك الذي لا يَتغيًّا المنفعة الحياتية والتصرف العملي، بل الإدراك لذاته. يعيدنا الحكيم إلى إدراك للواقع أكمل وأتم، بواسطة نوع من «إزاحة الانتباه»[٣٦] الذي وصفه هنري برجسون. يخرجنا الحكيم من العمى الإدراكي الذي يرين علينا، بقطيعة مع الإدراك النفعي الذي يخفي عنا العالم بما هو عالم، بتحولٍ حاسم لعلاقتنا بالعالم، لكي ندركه من أجله هو لا من أجلنا نحن، ولكي نعي معجزة الإدراك نفسه الذي يكشف لنا العالم. هنالك يدهشنا العالم، ويذهب إلفنا به فنراه بنواظرَ بكرٍ، وكأنه يبزغ أمام أعيننا للمرة الأولى.

هذا التحول الحاسم في نظرة المرء إلى العالم يتطلب تدريبًا على تركيز الذهن في اللحظة الحاضرة، بانسلاخ عن المستقبل والماضي من أجل «حصر الحاضر».[٣٧] هذا التدريب يتيح

---

[٣٣] Toti Se Inserens Mundo.

[٣٤] ماركوس أوريليوس: التأملات، ٣-٢.

[٣٥] Disinterested.

[٣٦] Displacement of Attention.

[٣٧] Limiting the Present.

للذهن، الذي تملَّص من ثقلة الماضي وهاجس المستقبل، يتيح له ذلك الانسلاخ الداخلي والحرية والسلام والصفاء، وهي متطلبات لا غنى عنها لإدراك العالم بما هو عالم. وما إن يقبض المرء على اللحظة الحاضرة حتى يكتشف الثروة الطائلة والمعجزة المذهلة لوجودنا في العالم.

«ذَرِ النفسَ تأخذ فرحها في الحاضر» (هوراس). ولا فرح عند الحكيم إلا في الفضيلة، وهي شيء في يدنا ويعتمد علينا وليس بوسع أحد أن يسلبه منا. مثل هؤلاء الحكماء تظل أجسامهم على الأرض بينما تجول أرواحهم في الأعالي. «مثلهم يعتبرون العالم كله مدينتهم، ومواطنيه رفاق الحكمة؛ وقد تلقوا حقوقهم المدنية من الفضيلة، التي عُهِد إليها بترؤس دولة العالم. هكذا هم، تعودوا، ممتلئين بكل الفضائل، ألا يهتموا بما لا يهم؛ فهم محصَّنون من الملذات والرغبات معًا؛ وهم، باختصار، يسعون دائمًا إلى أن يعلوا بأنفسهم فوق الأهواء، مثل هؤلاء، الذين يجدون فرحهم في الفضيلة، هم في مهرجانٍ حافل طول حياتهم. هم، وقليل ما هم، أشبه بجمرات حكمة باقية الاتِّقاد في مدنهم، لكيلا تنطفئ الفضيلة وتختفي من جنسنا البشري. فإذا ما أحسَّ الناس في كل مكان بما تحسُّه هذه القلة المصطفاة وصاروا مثلما قصدت الطبيعة لهم أن يكونوا؛ أنقياء من الرَّنْق، محبِّين للحكمة، مبتهجين بالجميل لأنه جميل فحسب، غير منتظرين أي شيء عداه ... هنالك ستكون مدننا مترعة بالسعادة، ولن يعرف الناس أي سبب للحزن أو الخوف، بل سيكونون مفعَمين بكل أسباب الفرح والهناء بحيث لن تخلو لحظة لديهم من الضحك البهيج، ودورة السنة كلها، حقًّا، ستكون مهرجانا لهم.»[٣٨]

(١٢) طريق الحكمة

> «الأفضل أن يدوم السفر سنين عديدة، وأن تصل إلى الجزيرة شيخًا كبيرًا غنيًّا بما كسبته من الطريق.»
>
> كفافيس، إيثاكا[٣٩]

---

[٣٨] فيلون السكندري، «في القوانين الخاصة».

[٣٩] راجع قصيدة «إيثاكا» بالكامل في «ديوان كافافيس»، ترجمة د. نعيم عطية، دار سعاد الصباح، الكويت، ١٩٩٣م، ص٣٢.

«حبطت رحلته ونفدت أنفاسه ولم تطأ قدماه القارة الموعودة، لكن حمائم الرضا ترفُّ على خلجان عينَيه للمرة الأولى، لقد كان شوقه هو الثروة ورحلته هي القارة.»

ع. م، الموت البليغ

طريق الحكمة غاية ذاته،
الطريق يحول سالكه،
ما تشهده في الطريق وتخبره وتكابده
يعتمل فيك ويصقلك،
تشحذك نتوءات الطريق، تقوِّمك الْتواءاته،
شجون الطريق تعجمك وتجبلك،
وتنشئك خلقًا آخر أعمق وعيًا،
وأعرض عمرًا وأكثف وجودًا،
وهل كانت لك إذ تذرعه غاية أبعد من ذلك؟!
الحكمة قدوةٌ مفارقة،
نجم يهدي ولا يطال،
نعلم أنها غاية لا تدرك
غير أن حبها يعمر القلب،
ويمنح أقدامنا الطريق.

عادل مصطفى
philoadel@yahoo.com
الكويت في ١٧ يونيو ٢٠١٨

الجزء الأول

المنهج

الفصل الأول

أشكال الحياة وأشكال الخطاب في الفلسفة القديمة[1]

حين نعرض الآن لتاريخ الفلسفة الإغريقية والرومانية لن نأبه للاختلافات المذهبية بين شتى المدارس بقدر ما نريد أن نقبض على جوهر الفلسفة، ونكتنه السمات المشتركة بين الفلاسفة وعمليات التفلسف في الزمن القديم. علينا أن نحاول أن نميز، على نحوٍ ما، غرابة هذه الظاهرة، عسانا أن نفهم، على نحوٍ أفضل، غرابة استمرارها طوال تاريخ الفلسفة الغربية كله. ولعلك تتساءل لماذا نتحدث عن «الغرابة» حيث «الفيلوصوفيا» Philosophia ظاهرةٌ عامةٌ جد ومشتركة للغاية. ألا تلون الصبغة الفلسفية كل الفكر الهلينستي[2] والروماني؟ ألم يكن شمول الفلسفة وشعبيتها من خصائص ذلك الزمن؟ بلى، الفلسفة متغلغلة في كل شيء: في الخطب، في الروايات، في الشعر، في العلم، في الفن؛ ولكن علينا ألا ننخدع؛ فهذه الأفكار العامة والتصورات الشائعة التي قد تزين عملًا أدبيًّا، يفصلها عن التفلسف الحقيقي هوةٌ سحيقة. الحق أن كونك فيلسوفًا يقتضيك قطيعة مع ما أسماه الارتيابيون الـ «بيوس Bios»، أي الحياة اليومية (حيث كانوا ينتقدون غيرهم

[1] لزم التنويه إلى أن هذا الفصل محاضرةٌ افتتاحية للبروفيسور بيير آدو في الكوليج دي فرانس. وقد حذفنا منها بضع صفحات في صدر المحاضرة مغرقة في المحلية والشئون الداخلية (Intramural)، خشية أن تصدَّ القارئ عن متابعة النص.

[2] Hellenistic: متعلق بالتاريخ واللغة والثقافة اليونانية في الفترة ما بين موت الإسكندر ٣٢٣ق.م. ومعركة أكتيوم ٣١ق.م. (مؤذنة بصعود الإمبراطورية الرومانية)، حيث انتشرت الثقافة اليونانية خلال المتوسط وفي الشرق الأدنى وغرب آسيا واتخذت من الإسكندرية مركزًا لها.

من الفلاسفة لإغفالهم المسلك الحياتي المشترك، الطريقة المعتادة في النظر والعمل والتي تتمثل عندهم في احترام العادات والقوانين، وممارسة حرفة أو مزاولة تجارة، وإشباع الحاجات الجسدية، والإيمان بالمظاهر الذي لا غنى عنه للعمل والفعل). فمن الحق أن الارتيابيين حتى مع اختيارهم الإذعان للسلوك الحياتي الشائع ظلوا فلاسفة؛ فقد كانوا يمارسون تدريبًا يتطلب شيئًا لا يخلو من الغرابة: وهو تعليق الحكْم،[٣] والسعي إلى غاية قلَّما يعرفها المسلك الحياتي الشائع؛ وهي السكينة المستمرة والصفاء الروحي الدائم.

هذه القطيعة بين الفيلسوف ومسلك الحياة اليومية كانت شديدة الوضوح لدى غير الفلاسفة؛ فكان مؤلفو الأعمال الكوميدية والهجائية (الساتورا) يصوِّرون الفلاسفة على أنهم شخصياتٌ عجيبة إن لم تكن خطرة. ومن الحق كذلك أن عدد الدجالين أدعياء الفلسفة لا بد أنه كان كبيرًا طوال العصر القديم، وأن شخصًا مثل لوسيان(لوشن) Lucian، قد وجد فيهم غرضًا سانحًا لممارسة ظرفه. والقانونيون أيضًا كانوا يعتبرون الفلاسفة جنسًا منفصلًا. ويذكر ألبيان Ulpian أنه في الدعاوى القضائية بين الفلاسفة وخصومهم لم يكن المتنفِّذون بحاجة إلى أن يشغلوا بالهم بالفلاسفة، لأن هؤلاء الناس يصرِّحون بأنهم يحتقرون المال. ثمة لائحة وضعها الإمبراطور أنطونيوس بيوس عن الرواتب والتعويضات جاء فيها أنه إذا ساوم فيلسوف في أمر ممتلكاته فإنه يثبت بذلك أنه ليس فيلسوفًا.

الفلاسفة إذن غرباء ... جنسٌ منفصل. غرباء حقًّا أولئك الأبيقوريون، الذين يعيشون حياةً مقتصدة يمارسون فيها مساواةً تامة بين الرجال والنساء داخل حلقتهم الفلسفية، بل بين المتزوجات والمحظيات. وغرباء أيضًا أولئك الرواقيون الرومان الذين يديرون، بنزاهة، مقاطعات من الإمبراطورية يولَّون عليها، فإذا هم الوحداء الذين يأخذون مأخذ الجد قوانين منع السكر أو الإفراط في الشراب. غريب أيضًا هذا الأفلاطوني الروماني السيناتور روجتيانوس، تلميذ أفلوطين، الذي أقدم منذ أول يوم لتولِّيه وظائف البريتور[٤]

[٣] Suspension of Judgment: تعليق الحكم، بصفة عامة، هو حالة تجاه قضية معينة لا يحكم فيها المرء بإثبات ولا بنفي. وهو الموقف اللائق حيث لا يكون هناك مبرر أو دليل يرجح الإثبات على النفي أو يرجح النفي على الإثبات.

[٤] البريتور Praetor هو الحاكم القضائي عند الرومان. ومنصبه يأتي بعد القنصل الروماني أي رأس السلطة التنفيذية. ومهمته القيام على العدالة والتشريع.

على التخلي عن مسئولياته الشخصية وممتلكاته الخاصة، وإعتاق عبيده، وتناول الطعام غِبًّا.[٥] غرباء حقًّا كل أولئك الفلاسفة الذين، من غير إلهام من عقيدةٍ دينية، يقطعون صلتهم تماما بتقاليد معظم الفانين وعاداتهم.

وإبان المحاورات الأفلاطونية كان سقراط يُدعى «أتوبوس» Atopos، أي المتعذر تصنيفه (غريب الأطوار). إن ما يجعله أتوبوس هو بالضبط أنه Philo-sopher بالمعنى الإتيمولوجي للكلمة، أي «محب الحكمة» (في علاقة عشق مع الحكمة). ذلك أن الحكمة، فيما تقول ديوتيما في محاورة المأدبة، ليست حالةً بشرية، إذ هي حالة من كمال الوجود والمعرفة لا يمكن أن تكون إلا إلهية. إن عشق هذه الحكمة، هذا العشق الغريب عن العالم، هو ما يجعل الفيلسوف غريبًا فيه.

لذا ستشيد كل مدرسة تصورها العقلي لهذه الحالة من الكمال في شخص الحكيم، وكل مدرسة ستبذل جهدًا لرسم صورته. والحق أن هذا المثال المفارق سيعتبر مستحيل التحقق تقريبًا، فوفقا لبعض المدارس لم يوجد رجلٌ حكيم قط، ووفقًا لمدارس أخرى فربما كان هناك واحد أو اثنان، مثل أبيقور؛ ذلك الإله بين البشر، ووفقًا لرأيٍ ثالث فإن هذه الحالة قد تبلغ في لحظاتٍ نادرةٍ عابرة. بهذا المعيار المفارق الذي يؤسسه العقل ستعبر كل مدرسة عن رؤيتها الخاصة للعالم، وأسلوبها الخاص في الحياة، وفكرتها الخاصة عن الإنسان الكامل. هذا ما جعل وصف هذا المعيار المفارق، في كل مدرسة، يتداخل مع فكرتها العقلية عن الرب. وقد لاحظ ميشليه Michelet ملاحظةً ثاقبة للغاية، وهي أن «الديانة الإغريقية بلغت ذروتها في إلهها الحقيقي؛ الحكيم.» ويمكننا تأويل هذه الملاحظة، التي لم يتوسع فيها ميشليه، بأن نقول إن اليونان لحظة يحقق الفلاسفة تصورًا عقليًّا للرب قائمًا على نموذج الحكيم — تتجاوز تمثلها الأسطوري لآلهتها. إن الأوصاف الكلاسيكية للحكيم، بطبيعة الحال، تصور ظروف الحياة الإنسانية وتصف كيف سيتصرف الحكيم في هذا الموقف أو ذاك، ولكن الغبطة التي يحتفظ بها الرجل الحكيم بثبات خلال مصاعبه هي غبطة الرب نفسه. يسأل سنكا: ماذا ستكون حياة الحكيم في الوحدة إذا كان في السجن أو المنفى أو ملقًى به على شطوط جزيرةٍ مهجورة؟ ويجيب بأنها ستكون حياة زيوس (أي، عند الرواقيين، حياة العقل الكلي) بعد أن يتوقف نشاط الطبيعة في نهاية كل فترةٍ كونية، عندما يتفرغ، بحرية، لأفكاره. ومثل زيوس سيطيب للحكيم أن يكون

[٥] يومًا بعد يوم.

وحيدًا مستمتعًا بكونه مكتفيًا بذاته. هكذا تتداخل أفكار الرجل الحكيم وإرادته، مع أفكار وإرادة العقل المحايث لتطور الكون. أما الحكيم الأبيقوري فإنه، شأنه شأن الآلهة، يشاهد لانهائية العوالم الناجمة من الذرات في فراغٍ لانهائي؛ إن الطبيعة كافية لإشباع حاجاته، ولا شيء يعكر صفاء روحه. أما الحكيم الأفلاطوني والحكيم الأرسطي فيرفعان نفسيهما، باختلاف يسير، بحياة العقل، إلى نطاق العقل الإلهي نفسه.

الآن لدينا فهمٌ أفضل للأتوبيا Atopia، أي غرابة الفيلسوف في دنيا البشر، لا يعرف المرء كيف يصنفه، فلا هو حكيم ولا هو إنسان كغيره من البشر. إنه يعرف أن الحالة القويمة للإنسان يجب أن تكون هي الحكمة، أي رؤية الكون كما هو في ضوء العقل، ويعرف أيضًا أن الحكمة ما هي إلا طريقة الوجود والمعيشة وفقًا لهذه الرؤية. ولكن الفيلسوف يعرف أيضًا أن هذه الحكمة حالةٌ مثالية لا سبيل إلى بلوغها. بالنسبة لهذا الإنسان فإن الحياة اليومية كما ينظمها الناس ويعيشونها لا بد أن تبدو غير سوية، وأشبه بحالة جنون، وغيبوبة، وجهل بالواقع. غير أن عليه أن يحيا هذه الحياة كل يوم، في هذا العالم الذي يشعر فيه بالغربة، والذي يراه فيه الآخرون واحدًا من الناس. في هذه الحياة اليومية بالتحديد ينبغي عليه أن يبلغ تلك الطريقة من العيش التي هي غريبة تمامًا عن عالم كل يوم. والنتيجة هي صراعٌ دائم بين محاولة الفيلسوف أن يرى الأشياء كما هي من منظور الطبيعة الكونية وبين الرؤية التقليدية للأشياء في المجتمع البشري، أي صراع بين الحياة كما ينبغي أن تعاش والحياة اليومية التي تواضع عليها الناس. هذا الصراع لا يمكن مطلقًا حله على نحوٍ تام. أما الكلبيون Cynics، في رفضهم لعالم العرف الاجتماعي، فيختارون القطيعة التامة. وأما الارتيابيون (الشُّكَّاك) Skeptics، على العكس، فيقبلون العرف الاجتماعي تمامًا مع احتفاظهم بالسلام الداخلي. وأما الأبيقوريون Epicureans فيحاولون فيما بينهم إعادة خلق حياةٍ يومية تتفق مع مثال الحكمة. وأما الأفلاطونيون Platonists والرواقيون Stoics فيجاهدون، متجشِّمين مصاعبَ جمة، لكي يعيشوا حياتهم اليومية، وحتى حياتهم العامة، بطريقةٍ «فلسفية». وبالنسبة للجميع على كل حال فإن الحياة الفلسفية ستكون محاولة للعيش والتفكير وفق معيار الحكمة، ستكون حركة، تقدمًا، وإن كان بغير نهاية، تجاه هذه الحالة المفارقة.

كل مدرسة، إذن، تمثل شكلًا للحياة يحدده مثال للحكمة. والمحصِّلة أن كل مدرسة لديها اتجاهها الداخلي الأساسي الخاص بها (التوتر عند الرواقيين، مثلًا، أو الاسترخاء عند

الأبيقوريين)، ولديها طريقتها في الحديث (مثل استخدام الجدل الطارق[٦] عند الرواقيين، أو البلاغة الغزيرة عند الأكاديميين). ولكن فوق كل شيء فإن كل مدرسة تمارس تدريباتٍ مصمَّمة لكي تحقق التقدم الروحي نحو حالةٍ مثالية من الحكمة ستكون للروح بمثابة تناول علاجٍ طبي. وبصفةٍ عامة تتكون التدريبات في المقام الأول من السيطرة على النفس والتأمل. والسيطرة على النفس هي بالأساس انتباه المرء إلى نفسه؛ يقظة بلا انقطاع عند الرواقيين، والتخلي عن الرغبات غير الضرورية عند الأبيقوريين. وهو يتضمن دائمًا جهدًا للإرادة، وبالتالي الإيمان بالحرية الأخلاقية وإمكان التحسن الذاتي، ووعيًا أخلاقيًّا حادًّا يشحذه توجهٌ روحي وممارسة تمحيص المرء لضميره،[٧] ويتضمن أخيرًا ذلك النوع من التدريبات العملية التي وصفت بدقةٍ متناهية وبخاصة من جانب بلوتارخ: التحكم في الغضب، أو الفضول، أو الكلام، أو حب الثروة، بادئة بالأسهل ومتدرجة إلى اكتساب طبعٍ صلب وثابت.

أما «التأمل»، وهو الأهم فهو عبارة عن «تدريب» العقل. كما أن اللفظتَين مترادفتان من الوجهة الإتيمولوجية. وبخلاف ممارسات التأمل البوذية في الشرق الأقصى فإن التأمل الفلسفي اليوناني/الروماني غير مرتبط بوضعٍ جسدي، بل هو تدريبٌ عقلي-تخيلي-حدسي خالص يمكن أن يتخذ أشكالًا متباينة للغاية. التأمل هو، قبل كل شيء، استظهار وتمثل للمبادئ الأساسية والقواعد الحياتية الخاصة بالمدرسة. وبفضل هذا التدريب فإن رؤية العالم الخاصة بالشخص الساعي إلى التقدم الروحي سوف تتحول تمامًا. التأمل الفلسفي في المبادئ الفيزيقية الأساسية، بصفةٍ خاصة، مثل التأمل الأبيقوري في نشوء العوالم في الخلاء اللانهائي، أو التأمل الرواقي في التدفق العقلاني والضروري للأحداث الكونية، يمكن أن يفضي إلى تدريب للمخيلة تبدو فيه الأمور البشرية لا وزن لها بالقياس إلى هول المكان والزمان. ومن الضروري أن يحاول المرء أن يجعل هذه المبادئ والقواعد الحياتية «طوع اليد»[٨] إذا شاء أن يكون قادرًا على أن يسلك سلوك فيلسوف تحت جميع الظروف الحياتية. كما أن على المرء أن يكون قادرًا على تخيُّل هذه الظروف مقدمًا لكي يكون متأهبًا لصدمة الأحداث. وفي جميع المدارس، ولأسبابٍ متعددة،

[٦] Percussive.

[٧] Examining One's Conscience، أي فحصه وامتحانه، والتثبت منه.

[٨] Ready to Hand، كأنها حقيبة «العدة» أو الأدوات، لا تفارق يده.

ستكون الفلسفة بصفةٍ خاصة تأملًا في الموت وتركيزًا على اللحظة الحاضرة لكي يستمتع بها المرء ويعيشها بجمع وعيه. في جميع هذه التدريبات سوف تستخدم كل الوسائل التي يتيحها الجدل والبلاغة[٩] لتحقيق أقصى تأثيرٍ ممكن. هذا الاستخدام العمد للبلاغة يفسر انطباع التشاؤم الذي يلمسه بعض القراء في «تأملات ماركوس أوريليوس». إنه لا يتردد في استخدام أي صورٍ خيالية إذا كانت تقرع المخيلة وتجعل القارئ على وعي بأوهام الجنس البشري ومواضعاته.

يجب أن تُفهَم العلاقة بين النظرية والتطبيق في الفلسفة في هذه الفترة من منظور هذه التدريبات التأملية. لم تكن النظرية ينظر إليها كغاية في ذاتها، وإنما هي، بوضوح وحسم، في خدمة الممارسة. وأبيقور صريح في هذا الصدد: هدف علم الطبيعة هو بلوغ الصفاء الروحي. أو، مثلما هو الحال عند الأرسطيين، فإن ارتباط المرء بالنشاط النظري، معتبرًا كطريقة حياة تؤتي هناءً وسعادةً شبه إلهية، هو أعظم من ارتباطه بالنظريات ذاتها. أو، مثلما هو الحال في مدرسة الأكاديميين أو لدى الشُّكاك، فإن النشاط النظري هو نشاطٌ نقدي. أو، كما يؤثر عن الأفلاطونيين، فالنظرية ليست تُعدُّ معرفةً حقيقية: يقول فرفوريوس Porphyry:[١٠] «التأمل البهيج لا يتكون من تراكم حجج أو مخزن معرفةٍ ملقَّنة؛ إنما النظرية عندنا يجب أن تصبح طبيعة أو تصبح الحياة ذاتها.» ووفقًا لأفلوطين فإن المرء لا يمكنه أن يعرف الروح ما لم يطهر نفسه من أهوائها لكي يخبر في ذاته علو الروح على الجسد، ولا يمكنه أن يعرف مبدأ جميع الأشياء ما لم يكن قد حظي بخبرة التوحد بهذا المبدأ.

ولكي يمكن للمبتدئين أداء هذه التدريبات التأملية فإنهم يلمُّون بخلاصات المبادئ الأساسية لمدرستهم. كانت «رسائل» Letters أبيقور، التي حفظها لنا ديوجينيس لائرتيوس، تقصد إلى أن تلعب هذا الدور. ولضمان فاعليةٍ روحيةٍ كبيرة لهذه المبادئ فإن من اللازم أن تتمثل في صياغاتٍ أخاذةٍ وجيزة كما في «المذاهب الرئيسية» لأبيقور، أو في شكلٍ صارم التنظيم كما في «رسالة إلى هيرودوت» لنفس المؤلف، بحيث تتيح للطالب

---

[٩] التعبير البليغ عن الفكرة يجعلها أرسخ في العقل والقلب والذاكرة.

[١٠] فرفوريوس (٢٣٤–٣٠٥م) هو تلميذ أفلوطين؛ ولد في صور؛ قام بتحرير ونشر تاسوعات Enneads أستاذه؛ وكتب «إيساغوجي» Isagoge، أو «المقدمة»، وهو مقدمة في المنطق والفلسفة، ظل في ترجمته اللاتينية والعربية هو الكتاب العمدة في المنطق طوال العصور الوسيطة؛ بالإضافة إلى كتاباتٍ أخرى كثيرة.

أن يستوعب في ضرب من الحدس الواحد أساسيات المذهب بحيث يكون أقرب مأخذًا له وأدنى قطوفًا. وهنا يكون الاتساق المنظومي (النسقي) من أجل الفاعلية الروحية.

إن الاعتقادات والمبادئ الميثودولوجية لكل مدرسة ليست محل نقاش. لقد كان التفلسف في هذه الحقبة هو أن تختار مدرسة وتتحول إلى طريقتها الحياتية وتقبل مبادئها. هذا هو السبب في أن لُبُّ المبادئ الأساسية والقواعد الحياتية لدى الأفلاطونية والأرسطية والرواقية والأبيقورية بقيت كما هي طوال العصر القديم. وحتى العلماء في ذلك الزمن كانوا ينتسبون دائمًا إلى مدرسةٍ فلسفية: ولم تُغيِّر نظرياتهم الرياضية والفلكية شيئًا قط من المبادئ الأساسية للمدرسة التي يتحزَّبون لها.

ليس يعني ذلك أن التفكر والتوسع النظريَّين غائبان عن الحياة الفلسفية. غير أن هذا النشاط لم يمتد قط إلى المبادئ نفسها أو الأسس الميثودولوجية، بل اقتصر على طرائق البرهنة على هذه المبادئ وتنظيمها، وعلى نقاطٍ مذهبيةٍ ثانويةٍ ناجمة منها ولا يوجد إجماع عليها في المدرسة. وهذا النوع من الاستقصاء مقصور دائما على الطلاب الأكثر تقدمًا، حيث يُعدُّ هذا بالنسبة لهم تدريبًا عقليًّا يقويهم في حياتهم الفلسفية. مثال ذلك أن خريسبوس آنَس في نفسه القدرة على اكتشاف الحجج التي تبرر المبادئ الرواقية التي أسسها زينون وكليانتس، والتي حدث به، فضلًا عن ذلك، إلى الاختلاف معهما، ليس في هذه المبادئ بل في طريقة تأسيسها. كذلك فعل أبيقور إذ ترك شرح التفاصيل ودراستها للطلاب الأكثر تقدمًا؛ وبعده بزمنٍ طويل سنجد نفس الموقف عند أوريجين الذي أولى «الطلاب الروحانيين»، كما يقول هو نفسه، مهمة البحث، من طريق التدريب، عن «الكيف» والـ «لماذا» ومناقشة هذه الأسئلة الغامضة والثانوية. هذا المجهود من التفكُّر النظري يمكن أن يفضي إلى تأليف أعمالٍ ضخمة.

من الواضح أن هذه الرسائل النسقية (المنظومية)[١١] والتعليقات الأكاديمية، من مثل رسالة أوريجين عن «المبادئ» أو رسالة بروكلوس «عناصر الثيولوجيا»، خليقة أن تجذب انتباه مؤرخ الفلسفة. إن دراسةً تقدم الفكر في هذه النصوص العظيمة يجب أن تكون إحدى المهام الرئيسية في أي تأمل في ظاهرة الفلسفة؛ غير أن من الضروري أن ندرك أن الأعمال الفلسفية بعامة في الفترة الإغريقية الرومانية تُربِك القارئ المعاصر بصفةٍ شبه دائمة؛ لا القارئ العام فحسب بل تربك حتى المتخصصين في المجال. إن بوسع المرء أن

[١١] Systematic.

يجمع مجلدًا كاملًا من المقتطفات الخاصة بالشكاوى المرفوعة ضد المؤلِّفين القدامى من جانب المعلِّقين المحدَثين الذين ينعون عليهم ركاكتهم وتناقضاتهم وافتقارهم إلى الدقة والاتساق. الحق أني أعجب لهؤلاء النقاد وأعجب أيضًا للظاهرة التي يشجبونها من حيث شمولها ودوامها. وهذه الدهشة المزدوجة هي ما أملى المراجعات التي عرضتُها للتوِّ وتلك التي أودُّ أن أنتقل إليها الآن.

يبدو لي، في الحقيقة، أننا لكي نفهم أعمال فلاسفة العصر القديم يتعيَّن علينا أن نلمَّ بجميع الظروف العيانية والملموسة التي كانوا يكتبون فيها، جميع القيود أو الضوابط التي كانوا تحت وطأتها: إطار عمل المدرسة، طبيعة «الفيلوصوفيا» نفسها، الأجناس الأدبية، القواعد البلاغية، الأوامر العقدية، الطرائق التقليدية في الاستدلال. ليس بمكنة المرء أن يقرأ كاتبًا قديمًا بنفس الطريقة التي يقرأ بها كاتبًا معاصرًا (ليس يعني هذا أن المؤلفين المعاصرين أسهل في الفهم من أولئك القدماء). الحق أن أعمال العصر القديم أنتجت تحت ظروفٍ مختلفة تمامًا عن ظروف نظرائهم المحدَثين. لن أعرض لمشكلة العون المادي: الرَّق[١٢] أو المخطوطة، وكلاهما له إملاءاته. ولكني أريد حقًّا أن أؤكد حقيقة أن الأعمال المكتوبة في الفترة التي ندرسها لم تكن قط متحررة تمامًا من القيود التي يفرضها النقل الشفاهي. إنه لشطط في الرأي أن نقول، كما يتردد لا يزال حتى اليوم، إن الحضارة الإغريقية الرومانية صارت منذ بواكيرها حضارة كتابة، وإن بوسع المرء، من ثم، أن يتناول الأعمال الفلسفية للعصر القديم، من الناحية المنهجية، مثلما يتناول أي عملٍ مكتوبٍ آخر.

ذلك أن الأعمال المكتوبة في هذه الحقبة تبقى وثيقة الصلة بالنقل الشفاهي. فكثيرًا ما كانت تملى على ناسخ. وكان يقصد منها أن تُقرأ جهارا، سواء بواسطة عبد يقرأ لسيده أو بواسطة القارئ نفسه؛ إذ إن القراءة في العصر القديم كانت تعني عادة القراءة الجهرية التي تبرز إيقاع العبارة وأصوات الكلمات، والتي خبرها المؤلف نفسه عندما أملى عمله. لقد كان القدماء حساسين للغاية لهذه التأثيرات الصوتية، وقلَّما كان أحد من فلاسفة هذه الحقبة يقاوم هذا السحر الخاص بالكلمة المنطوقة، لا نستثني أحدًا حتى الرواقيين وحتى أفلوطين. لذا فإن كان الأدب الشفاهي قبل ممارسة الكتابة يفرض ضوابط صارمة

---

[١٢] جلدٌ رقيق يُكتب فيه.

على التعبير، ويقسر المرء على أن يستخدم صيغًا معينةً إيقاعية ومكرورة وتقليدية توصل صورًا وأفكارًا بمعزل، إن صح التعبير، عن إرادة المؤلف — فإن هذه الظاهرة ليست غريبة على الأدب المكتوب بحيث إنه أيضًا يجب أن يكترث بالإيقاع والصوت. وإذا شئت مثالًا متطرفًا في ذلك، ولكنْ كاشفًا للغاية، فإن استخدام الوزن الشعري في كتاب «في طبيعة الأشياء» De Rerum Natura يحتم اللجوء إلى صيغٍ معينةٍ مكرورة بعض الشيء، وتمنع لوكريتس من الاستخدام الحر للمفردات الفنية الأبيقورية التي كان عليه أن يستخدمها.

هكذا تفسِّر هذه العلاقة بين الكلمة المكتوبة والمنطوقة جوانبَ معينةً من أعمال العصر القديم. فالأغلب الأعم أن يتقدم العمل بواسطة تداعيات الأفكار بدون دقةٍ تنظيمية. إن العمل ليحتفظ باستهلالات، وتوقفات، وترددات، وإعادات الحديث المنطوق. وإلا فإن المؤلف بعد إعادة قراءة ما كتب يدخل تنظيمًا مقحمًا بعض الشيء، بإضافة انتقالات أو مقدمات أو خواتيم، إلى الأجزاء المختلفة من العمل.

إن الأعمال الفلسفية أكثر ارتباطًا بالنقل الشفاهي من بقية ضروب الأدب؛ لأن الفلسفة القديمة نفسها هي بعد كل شيء شفاهية الطابع. صحيح بغير شك أنه كانت هناك مصادفات يتحول فيها شخصٌ ما إثر قراءة كتاب، غير أنه إذ ذاك سيُهرع إلى الفيلسوف ليسمعه وهو يتكلم، ويسائله، ويجري مناقشات معه ومع التلاميذ الآخرين في جماعة تعمل دائمًا كمحلٍّ للنقاش. إن الكتابة في أمور التدريس الفلسفي لا تعدو أن تكون عونًا للذاكرة، ملجأً أخيرًا لن يقوم أبدًا مقام الكلمة الحية.

التعليم الحقيقي شفاهي دائمًا؛ لأن الكلمة الشفاهية وحدها هي ما يجعل الحوار ممكنًا، أي إنها تمكن التلميذ من أن يكتشف الحقيقة بنفسه من خلال تفاعل الأسئلة والأجوبة، وتُمكِّن الأستاذ أيضًا من أن يُكيِّف تدريسه وفقًا لاحتياجات التلميذ. ثمة عدد من خيرة الفلاسفة لم يرغب في الكتابة، على أساس أن ما تنقشه الكلمة المنطوقة — كما رأى أفلاطون بحق — أصح وأبقى من الأحرف المدوَّنة على البردي أو على الرَّق.[١٣]

---

[١٣] أكد أفلاطون على ضعف اللغة المكتوبة وعجزها في «الرسالة السابعة» وفي «فايدروس»، فاللغة المكتوبة تفتقر إلى القوة التعبيرية البدائية التي تتحلى بها الكلمة المنطوقة. يقول أفلاطون في محاورة «فايدروس»: «سقراط: ... وكذلك الحال في الكلام المكتوب؛ إنك لتظنه يكاد ينطق كأنما يسري فيه الفكر ولكنك إذا ما استجوبتَه بقصد استيضاح أمرٍ ما فإنه يكتفي بترديد نفس الشيء ... فايدروس: أتعني أن حديث من يعلِّم هو حديثٌ حيٌّ ذو نَفَس وأن الحديث المكتوب ليس في الواقع إلا شبحًا له؟ سقراط: نعم ... وكذلك

هكذا كانت معظم الإصدارات الكتابية للفلاسفة هي إعداد أو امتداد أو صدًى للدروس المنطوقة، وموسومة بالقيود والضوابط التي يفرضها هذا الموقف الشفاهي.

كما أن بعض هذه الأعمال ترتبط مباشرة بعملية التدريس؛ فقد تكون ملخصًا يُسَوِّده المعلم في إعداد فصله، أو ملاحظات يدوِّنها الطلاب أثناء الفصل؛ وإلا فقد تكون نصوصًا مكتوبة بعناية ولكن قُصِد منها أن تُقرَأ أثناء الفصل، سواء بواسطة الأستاذ أو أحد الطلاب. في جميع هذه الحالات فإن الحركة العامة للفكر، تفتُّحه وانبلاجه، أو ما يمكن أن نسميه زمانيته، تنظمها زمانية الكلام (المنطوق). ذلك قيدٌ جد ثقيل أراني أَخبُر اليوم وطأته.

حتى النصوص التي كُتبت في ذاتها ولذاتها هي وثيقة الارتباط بالنشاط التعليمي، يعكس جنسُها الأدبي مناهجَ المدارس وطرائقها. يتكون أحد التدريبات المعتبرة في المدارس من شرح: إما على نحوٍ ديالكتيكي (على شكل أسئلة وأجوبة) وإما على نحوٍ خطابي؛ أي في حديثٍ مستمر يطلق عليه «أطروحات» Theses: أي مواقف نظرية معروضة في شكل أسئلة من قبيل: «هل الموت شر؟»، «هل الرجل الحكيم يغضب على الإطلاق؟» من شأن هذا أن يقدم تدريبًا على إحكام الكلمة المنطوقة وتدريبًا فلسفيًّا قويمًا أيضًا. إلى هذا التدريب ينتمي الشطر الأكبر من الأعمال الفلسفية القديمة (مثل أعمال شيشرون وبلوتارخ وسِنِكا وأفلوطين وما يسميه المحدثون «الدياتريب» Diatribe). إنها أعمال تعرض لسؤالٍ محدد تضعه في بداية العمل، والذي يتطلب عادة الجواب بنعم أو لا. يتمثل مسار التفكير في هذه الأعمال في العودة إلى المبادئ العامة التي قبلتها المدرسة والتي يمكنها حل المشكلة المطروحة. هذا البحث عن المبادئ لحل مشكلةٍ معطاة يحصر التفكير داخل حدودٍ ضيقة. إن الأعمال المختلفة المكتوبة بواسطة نفس المؤلف والمسترشدة وفق هذه الطريقة «الملتمِسة» Zedetic[١٤] لن تكون متسقة بالضرورة في جميع النقاط؛ لأن تفاصيل الحجة في كل عمل ستكون مكيَّفة للسؤال المطروح.

وتدريبٌ مدرسيٌّ آخر هو قراءة وتفسير النصوص العمدة[١٥] في كل مدرسة. وكثير من الأعمال الأدبية، وبخاصة التعليقات الطويلة من نهايات العصر القديم، هي نتاج هذا

ترى أن من يعنى بالأمر لن يأخذ قلمًا يكتب به على الماء أحاديث ليست غير قادرة فقط على الدفاع عن نفسها بالكلام بل هي غير قادرة كذلك على تعليم الحقيقة بالطريقة الصحيحة» (أفلاطون، محاورة «فايدروس»، ٢٧٥–٢٧٦).

[١٤] أي التي تلتمس، تطلب، تتقدم بواسطة البحث.

[١٥] Authoritative، أي النصوص التي تعد «سُلطة».

التدريب. وبصفةٍ أعم فإن عددًا كبيرًا من الأعمال الفلسفية من ذلك الزمن يستخدم شكلًا من التفكير التفسيري:[١٦] فالأغلب أن يكون عرض «الأطروحة» Thesis عبارة عن عرض لا للمشكلة في ذاتها بل للمعنى الذي يجب أن يسبغه المرء على عبارات أفلاطون أو أرسطو المتعلقة بهذه المشكلة. وما إن يتبنى المرء هذه الطريقة حتى يكون قد تناول المشكلة حقًّا ببعض العمق، إلا أن هذا التناول يتم بأن يسبغ المرء على العبارات الأفلاطونية أو الأرسطية المعاني التي تؤيد الحل ذاته الذي ارتآه للمشكلة المعنية. وأي معنًى ممكن هو صحيح ما دام يتَّسق مع الحقيقة التي يعتقد المرء أنه اكتشفها في النص. بهذه الطريقة تنبثق شيئًا فشيئًا، في التراث الروحي لكل مدرسة وبخاصة في الأفلاطونية، سكولائية تعتمد على الاحتكام إلى السلطة،[١٧] وتشيد صروحًا مذهبيةً عملاقة عن طريق تأملٍ عقلي فوق المعتاد في العقائد الأساسية. ينجم من ذلك في بعض الأحيان الجنس الأدبي الفلسفي الثالث على وجه التحديد: أي الرسالة المنظومية (النسقية)، التي تقترح ترتيبًا عقليًّا للمذهب كله، كما في حالة بروكلوس More Geometrico، أي وفقًا لنموذج «العناصر» Elements لإقليدس. في هذه الحالة لا يعود المرء إلى المبادئ الضرورية لحل مشكلةٍ معينة بل يسجل المبادئ مباشرة ويستنبط نتائجها المترتبة عنها. هذه الأعمال «أكثر كتابية»، إن صح التعبير، من غيرها. وكثيرًا ما تتضمن سلسلةً طويلة من الكتب، وتتميز بتصميمٍ كليٍّ عريض. ولكن هذه الأعمال ذاتها، شأنها شأن كتب «المجمل اللاهوتي» Summae Theologicae للعصور الوسطى التي حذت حذوها، يجب أن تُفهم من منظور التدريبات المدرسية الديالكتيكية والتفسيرية.

وعلى خلاف نظائرها الحديثة، لا شيء من هذه الأعمال الفلسفية، حتى الأعمال المنظومية، يخاطب أيًّا كان، أو يتوجه لعامة الجمهور، وإنما قصد بها في المقام الأول أن تخاطب الجماعة المكوَّنة من أعضاء المدرسة، وكثيرًا ما تردد المشكلات المطروحة بواسطة التدريس الشفاهي. ولا يخاطب الدائرةَ الأوسعَ من القراء إلا الأعمال الدعائية.

كما أن الفيلسوف كثيرًا ما يكون عمله وهو يكتب امتدادًا لعمله الذي يمارسه في المدرسة كموجِّهٍ روحي. في مثل هذه الأحوال قد يكون العمل موجهًا لتلميذٍ معين بحاجة إلى تشجيع أو يجد نفسه في ضائقةٍ معينة. أو ربما يكون العمل مفصلًا ليناسب المستوى

[١٦] Exegetical.

[١٧] Argument from Authority.

الروحي للمخاطَبين. فليست كل تفاصيل المذهب يمكن أن تُشرَح للمبتدئين، فكثير من التفاصيل لا يمكن أن تكشَف إلا لمن قطع في التعلم شوطًا. وفوق كل ذلك فإن العمل، حتى إذا بدا نظريًّا ومنظوميًّا، إنما يكتَب لا لكي يلقِّن القارئ محتوًى مذهبيًّا بل لكي ينشِّئه ويكوِّنه،[١٨] أن يجعله يجتاز محطةً معينة من المسيرة التي سيحقق بها التقدم الروحي. يتجلَّى ذلك بوضوح في أعمال أفلوطين وأوغسطين، حيث جميع الانعطافات والبدايات والتوقفات والاستطرادات هي عناصر تنشئة. وعلى المرء دائمًا أن يقارب أي عملٍ فلسفي قديم وفي ذهنه هذه الفكرة عن التقدم الروحي. إن الرياضيات نفسها عند الأفلاطونيين، على سبيل المثال، تُستخدَم لتدريب الروح على السمو بنفسها من المحسوس إلى المعقول. وإن البناء الكلي للعمل وأسلوبه في العرض قد يكون استجابة لهذه الشواغل.

تلك إذن هي القيود العديدة التي كانت مفروضة على المؤلف القديم، والتي كثيرًا ما تُحيِّر القارئ الحديث، سواء من ناحية ما يقال أو الطريقة التي يقال بها. يتطلب فهمُ عملٍ قديم وضعَه في الجماعة التي صدر منها، وفي تراث عقائدها، وفي جنسها الأدبي، ويتطلب فهمَ أهدافه. على المرء أن يحاول أن يميز ما كان مطلوبًا من المؤلف أن يقوله، ما كان بمكنته وما ليس بمكنته أن يقوله، وأن يميز، فوق كل شيء، ما قصد أن يقوله؛ ذلك أن فن المؤلف القديم يتمثل في براعته، للوصول إلى أهدافه، في التعامل مع الضوابط التي تُتيح عليه والنماذج التي هيأها التراث. كما أنه، فضلًا عن ذلك، لا يستخدم فقط الأفكار والصور ونماذج الحجة بهذه الطريقة بل النصوص أيضًا أو الصيغ المسبقة على أقل تقدير. فمن الانتحال الخالص والبسيط إلى الاقتباس أو إعادة الصياغة تتضمن هذه الممارسة — وهذا هو المثال الأميز — الاستخدامَ الحرفي للصيغ أو الألفاظ التي استخدمها التراث الأقدم التي كثيرًا ما يمنحها المؤلف معنًى جديدًا يلائم ما يريد أن يقوله. تلك هي الطريقة التي يستخدم بها فيلون Philo اليهودي الصيغَ الأفلاطونية لكي يعلق على الكتاب المقدس، أو يترجم بها أمبروز Ambrose المسيحي نص فيلون لكي يعرضَّ المذاهب المسيحية، والطريقة التي يستخدم بها أفلوطين كلمات وجملًا كاملة من أفلاطون لكي يوصل خبرته. إن المهم في المقام الأول هو مكانة الصيغة القديمة والتراثية وليس المعنى الدقيق الذي لديها في الأصل. فالفكرة ذاتها أقل أهمية من العناصر الجاهزة

[١٨] التكوين لا التلقين 'To 'Form' not to 'Inform.

التي يعتقد الكاتب أنه يرى فيها فكرته هو، تلك العناصر التي تكتسي معنًى وغرضًا غير متوقَّعَين عندما تندمج في كلٍّ أدبي. هذا الترقيع، البارع في بعض الأحيان، لعناصر مصنوعة مقدمًا يعطي انطباع «البريكولاج» Bricolage — بالتعبير الرائج حاليًّا — ليس فقط بين الأنثروبولوجيين ولكن بين البيولوجيين. أي إن الفكر يتطور بإدماج عناصرَ جاهزة ومسبقة تكتسب عندئذٍ معنًى جديدًا، إذ تنسبك في منظومةٍ عقلية. لستَ تدري ما هو الأعجب في عملية الدمج هذه: العرضية، الصدفة، اللامعقولية، البطلان نفسه الناتج عن العناصر المستخدمة، أم، على العكس، القوة العقلية العجيبة في اندماج وانسلاك هذه العناصر المتفرقة وإضفاء معنًى جديدٍ عليها.

ثمة مثالٌ بالغ الدلالة على هذا الإضفاء لمعنًى جديد يمكن أن نراه في الأسطر الأخيرة من «تأملات ديكارتية» Cartesian Meditations لإدموند هُسْرل. يقول هسرل: لقد اكتسب جواب كاهنة دلفي (اعرف نفسك) معنًى جديدًا … يتعيَّن على المرء أولًا أن يفقد العالم بواسطة الإبوخيه[١٩] («التقويس الفينومينولوجي» للعالَم عند هسرل) لكيما يستعيده في وعيٍ ذاتي كلي. يقول القديس أوغسطين «لا تضل طريقك من الخارج، عدْ إلى نفسك، إنما في الإنسان الباطن تقطن الحقيقة.» هذه العبارة الأخيرة للقديس أوغسطين تقدم لهسرل صيغةً مريحة للتعبير عن تصوره الخاص للوعي وتلخيص هذا التصور. ومن الحق أن هسرل يعطي هذه الجملة معنًى جديدًا. فـ «الإنسان الباطن» عند أوغسطين يصبح «الأنا الترنسندنتالية» Transcendental Ego عند هسرل، تلك الذات العارفة التي تسترد العالم في «وعي ذاتي عمومي» A Universal Self-Consciousness. لم يكن بمكنة أوغسطين قط أن يتصور «إنسانه الباطن» على هذا النحو. ورغم ذلك فإن المرء

[١٩] Epoche وهي من الكلمة اليونانية التي تعني «تعليق أو توقف»، أي تعليق الاعتقاد والتوقف عن الحكم. والإبوخيه هو قلب المنهج الفينومينولوجي. تهيب بنا فينومينولوجيا هسرل، بدلًا من أن نصف العالم من حولنا بلغة الحس المشترك أو بلغة العلم، أن نصف حياتنا الداخلية؛ خبرتنا الذاتية «خبرتنا المعيشة» باستخدام المنهج الفينومينولوجي. ويتألف المنهج الفينومينولوجي من تفرُّس الفرد لوعيه بدقة وبلا فروض مسبقة Presuppositions. إن ملاحظاتنا بصفةٍ عامة، سواء لأنفسنا أو للعالم من حولنا، هي نتاج تفاعل عاملَين: (١) ذلك الذي هناك ونحن بصدده (٢) المقولات Categories التي وفقًا لها ننظم ملاحظاتنا ونصنفها. وفي العادة تتشكل ملاحظاتنا وفقًا لنظرياتنا. إن ملاحظاتنا عادة تفترض مسبقًا مقولاتنا ونظرياتنا. ومن المفترض حين نستخدم المنهج الفينومينولوجي أننا «نعلق» مقولاتنا والتزاماتنا النظرية ونصف ما «يظهر» لنا.

ليفهم لماذا أُغري هسرل باستعمال هذه الصيغة. ذلك أن عبارة أوغسطين تلخص، على نحوٍ معجب، روح الفلسفة الإغريقية الرومانية كلها، التي تمهد الطريق لكلٍّ من «تأملات» ديكارت و«تأملات ديكارتية» لهسرل. وبواسطة نفس الإجراء، أي بأخْذ هذه الصيغة مرةً أخرى، يمكننا نحن أنفسنا أن نطبق على الفلسفة القديمة ما يقوله هسرل عن فلسفته هو: جواب الوحي في دلفي «اعرف نفسك» قد اكتسب معنًى جديدًا. ذلك أن كل الفلسفة التي قد تحدثنا عنها تعطي أيضًا معنًى جديدًا لصيغة دلفي. هذا المعنى الجديد ظهر بالفعل بين الرواقيين الذين يرون أن الفيلسوف يدرك وجود عقلٍ إلهي في النفس الإنسانية، والذين يضعون وعيه الأخلاقي، الذي يعتمد عليه وحده، بمقابل بقية الكون. بل يظهر هذا المعنى الجديد بوضوحٍ أكبر بين الأفلاطونيين المحدَثين الذين يماهون بين ما يسمونه النفس الحقيقية وبين الفكر المؤسس للعالم، ويماهون حتى بينها وبين الوحدة المفارقة التي تؤسس كل فكر وكل واقع. هكذا تكون هذه الحركة في الفكر الهلينستي والروماني، التي يتحدث عنها هسرل، قد ارتسمت بالفعل، والتي وفقًا لها يفقد المرء العالم من أجل أن يجده مرةً ثانية في وعيٍ ذاتيٍّ كوني. هكذا يقدم هسرل نفسه بوعي وصراحة على أنه وريث لمذهب «اعرف نفسك» الذي يمتد من سقراط إلى أوغسطين إلى ديكارت. ولكن هذا ليس كل شيء؛ فهذا المثال، المستعار من هسرل، يمكننا على نحوٍ أفضل أن نفهم بشكلٍ محدد كيف يمكن لهذه الضروب من إضفاء معنًى جديدٍ أن تُستشفَّ في العصر القديم أيضًا. حقًّا إن تعبير «في الإنسان الباطن تقطن الحقيقة» In Interiore Homine Habitat Veritas، كما بين لي صديقي وزميلي جولفن مادك، هو إشارة إلى مجموعة من كلماتٍ مقتبسة من الإصحاح ٣، آية ١٦ و١٧ من رسالة بولس إلى أهل إفسس (من نسخةٍ لاتينيةٍ قديمة إن شئت الدقة)، يبدو فيها النص ﻛ «في الإنسان الباطن يقطن المسيح». غير أن هذه الكلمات هي مجرد اقترانٍ ماديٍّ محض لا يوجد إلا في هذه النسخة اللاتينية ولا يطابق مضامين فكر بولس، لأنها تنتمي إلى تعبيرتين مختلفتين للجملة: من ناحية يود بولس أن يقطن المسيح في قلب تلاميذه من خلال الإيمان، ومن ناحيةٍ أخرى، في التعبيرة السابقة، هو يود أن يتيح الله لتلاميذه أن يتقوَّوا بالروح القدس في الإنسان الباطن In Interiorem Hominem، كما هو في النسخة اللاتينية للإنجيل (Vugate). إذن فإن الصيغة اللاتينية المبكرة، بضمها ﻟ «في الإنسان الباطن» مع «يقطن المسيح»، كانت إما سوء ترجمة أو سوء نسخ. والصيغة الأوغسطينية «في الإنسان الباطن تقطن الحقيقة»، هي بذلك مختلقة من مجموعة كلمات لا تمثل معنًى موحدًا في نص القديس بولس؛ ولكن

لهذه المجموعة من الكلمات، معتبرة في ذاتها، معنًى لدى أوغسطين، وهو يفسِّرها في سياق De Vera Religione[٢٠] حيث يستخدمها: الإنسان الباطن، أي الروح الإنسانية، يكتشف أن ما يتيح له أن يفكر ويعقل هو الحقيقة، أي العقل الإلهي — أي، عند أوغسطين، المسيح، الذي يقطن في الروح الإنسانية والذي يحضر داخلها. بهذه الطريقة تتخذ الصيغة معنًى أفلاطونيًّا. ها نحن نرى، من القديس بولس إلى هسرل، عن طريق أوغسطين، كيف أن مجموعة من الكلمات كانت وحدتها في الأصل ماديةً محضة، أو كانت سوء فهم من جانب المترجم اللاتيني؛ قد أعطيت معنًى جديدًا بواسطة أوغسطين، ثم بواسطة هسرل، متخذة هكذا مكانها في التراث الواسع الخاص بتعميق فكرة الوعي الذاتي.

هذا المثال المستفاد من هسرل يتيح لنا أن نلمس أهمية ما يعرف في الفكر الغربي بالـ Topos[٢١] (المتوارد): تستخدم النظريات الأدبية هذا المصطلح ليشير إلى الصيغ، والصور، والاستعارات، التي تفرض نفسها قسرًا على الكاتب والمفكر بحيث إن استخدام هذه النماذج السابقة التجهيز يبدو شيئًا لا غنى عنه لكي يتمكنوا من التعبير عن أفكارهم هم.

لقد تغذَّى فكرنا الغربي بهذه الطريقة ولا يزال يعيش على عددٍ محدود نسبيًّا من الصيغ والاستعارات المستفادة من شتى التراثات التي هو نتاج لها. مثال ذلك أن ثمة مبادئ تشجع موقفًا داخليًّا معينًا من قبيل «اعرف نفسك»؛ تلك المبادئ التي طالما وجهت رؤيتنا للطبيعة: «الطبيعة لا تجترح قفزات»، «الطبيعة تفرح بالتنوع». وهناك استعارات مثل «قوة الحقيقة»، «العالم ككتاب» (تلك الاستعارة التي ربما امتدت فأدخلت في تصور الكود الجيني كنص). وهناك صيغ من الكتاب المقدس مثل I Am Who I Am (أهيه الذي أهيه)،[٢٢] التي وَسَمتْ بعمقٍ فكرة الرب. النقطة التي أودُّ أن أؤكد عليها هنا هي التالية: هذه النماذج المسبقة التجهيز، والتي قدَّمتُ للتوِّ بعض أمثلة منها، كانت معروفة أثناء «النهضة» Renaissance وفي العالم الحديث بنفس الشكل الذي كان لها في التراث الهلينستي والروماني، وكانت مفهومة أصلًا أثناء النهضة وفي العالم الحديث بنفس المعنى الذي كان لهذه النماذج الفكرية أثناء الحقبة الإغريقية الرومانية وبخاصة في نهايات العصر القديم. لذا فإن هذه النماذج لا تزال تفسر جوانبَ كثيرةً من فكرنا المعاصر،

[٢٠] Of True Religion (كتاب «في الدين الحق»)، من كتابات أوغسطين المبكرة.

[٢١] شكل من الكلام أصبح نمطيًّا، رَوْسَم (كلاشيه) بلاغي.

[٢٢] سفر الخروج، ٣:١٤.

وحتى بنفس الدلالة، غير المتوقَّعة أحيانًا، التي نجدها في العصر القديم. مثال ذلك أن التحيز الكلاسيكي، الذي أضرَّ كثيرًا بدراسة الآداب اليونانية المتأخرة واللاتينية، هو اختراع الحقبة الإغريقية الرومانية، والذي خلق قانونًا للكُتَّاب الكلاسيكيين كرد فعل ضد النمطية والباروك اللذين كانا يسميان آنذاك Asianism.[٢٣] ولكن إذا كان التحيز الكلاسيكي موجودًا بالفعل أثناء العصر الهلينستي، وبخاصة في عهد الإمبراطورية، فبالضبط لأن المسافة التي نحسُّها مع اليونان الكلاسيكية كانت ظاهرة أيضًا في ذلك الوقت. هذه الروح الهلينستية بالتحديد، هذه المسافة، الحديثة بمعنًى ما، هي التي من خلالها، مثلًا، أصبحت الأساطير التراثية موضوعات للدراسة أو للتأويلات الفلسفية والأخلاقية. إنما عبر الفكر الهلينستي والروماني، وبخاصة في أواخر العصر القديم، كان على «النهضة» أن تدرك التراث الإغريقي. وكان لهذه الحقبة أهميةٌ حاسمة في ميلاد الفكر والفن الأوروبي الحديث. ومن جهةٍ أخرى فإن النظريات الهرمنيوطيقية المعاصرة التي قد شَيَّدت، منادية باستقلال النص المكتوب، برج بابل حقيقيًّا من التأويلات حيث أصبحت جميع المعاني ممكنة؛ هذه النظريات تأتي نتاجًا مباشرًا لممارسات التفسير Exegesis القديم التي تحدثت عنها آنفًا. ومثالٌ آخر: بالنسبة لزميلنا الراحل رولان بارت Roland Barthes فإن «كثيرًا من ملامح أدبنا، وملامح تدريسنا، ومؤسساتنا اللغوية ... ستتضح وتُفهَم على نحوٍ مختلف إذا نحن فهمنا فهمًا كاملًا المدونة البلاغية التي أعطت لغتها لثقافتنا.» هذا حق تمامًا، وبوسعنا أن نضيف أن معرفتنا ربما ستمكننا من أن نعي حقيقة أن علومنا الإنسانية، في مناهجها وطرائق تعبيرها، كثيرًا ما تعمل بطريقةٍ مماثلة تمامًا لنماذج البلاغة القديمة.

لذلك فإن تاريخنا للفكر الهلينستي والروماني يجب ألا يقتصر على تحليل حركة الفكر في الأعمال الفلسفية، بل أن يكون أيضًا تاريخًا للمتوارد، الذي سيدرس تطور معنى المتواردات، التي تحدثنا عن نماذجها، والدور الذي لعبته في تكوين الفكر الغربي. هذا التاريخ يجب أن يجدَّ في تبيُّن المعاني الأصلية للصيغ والنماذج، والدلالات المختلفة التي أضفتْها عليها التأويلات المتعاقبة.

في البداية سيأخذ هذا التاريخ (تاريخ المتوارد)، كموضوع لدراسته، جميع الأعمال التي كانت نماذج مؤسسة والأجناس الأدبية التي خلقتها. مثال ذلك أن «العناصر»

[٢٣] أي التحيز ضد ما هو ميراثٌ آسيوي.

Elements[٢٤] عملت كنموذج لـ «عناصر الثيولوجيا (اللاهوت)» لبروكلوس، ولكنها عملت أيضًا كنموذج لـ «الأخلاق» لاسبينوزا. ومحاورة «طيماوس» لأفلاطون، وهي نفسها مستلهَمة من قصائد كونية قبل-سقراطية، عملت كنموذج لـ «في طبيعة الأشياء» De Re-rum Natura للوكريتس، والقرن الثامن عشر، بدوره، كان ليحلم بقصيدةٍ كونيةٍ جديدة تعرض آخر اكتشافات العلم. كما أن «اعترافات» القديس أوغسطين، مثلما أُسيء تأويلها، ألهمت إنتاجًا أدبيًّا هائلًا حتى روسو والرومانتيكيين.

هذا المتوارد يمكن أيضًا أن يكون متواردًا للشذرات: مثال ذلك المبادئ Maxims عن الطبيعة التي سادت الخيال العلمي حتى القرن التاسع عشر. وسوف ندرس هذا العام (في الكوليج دي فرانس) بهذه الطريقة شذرة هيراقليطس التي تُصاغ عادة على أنها تقول «الطبيعة تحب أن تختفي»، رغم أن هذا بالتأكيد ليس المعنى الأصلي للكلمات اليونانية الثلاث التي هكذا تُرجمت. وسنفحص الدلالة التي تتخذها هذه الصيغة خلال العصر القديم وما بعد ذلك، كحصيلة لتطور فكرة الطبيعة؛ ذلك التأويل نفسه الذي اقترحه مارتن هيدجر.

وفوق كل شيء فإن هذا المتوارد التاريخي سيكون متواردًا عن ثيمات التأملات التي تحدثنا عنها منذ لحظات، والتي سادت ولا تزال تسود فكرنا الغربي. عرف أفلاطون الفلسفة، مثلًا، على أنها تدريب على الموت، بوصفه انفصال الروح عن الجسد. يتخذ هذا التدريب عند أبيقور معنًى جديدًا، فيصبح هو الوعي بتناهي الوجود، ذلك التناهي الذي يسبغ قيمةً لامتناهية على كل لحظة: «هب أن كل يومٍ جديد تطلع عليك شمسه سيكون يومك الأخير، ولسوف تتلقَّى كل ساعة غير منتظرة بالشكر والعرفان.» أما من منظور الرواقية فيتخذ التدريب على الموت طابعًا مختلفًا؛ إنه يدعو إلى التحول الفوري ويجعل الحرية الداخلية ممكنة: «ضع الموت نصب عينَيك كل يوم؛ ولسوف تنفي عنك أي أفكار دنيئة أو أي رغبات مفرطة.» ثمة لوحةٌ فسيفسائية في المتحف الوطني الروماني مستوحاة، ربما تهكميًّا، من هذا التأمل، إذ تصور هيكلًا عظميًّا مع منجل، ومنقوش معها «اعرفْ نفسك». ومهما يكن من أمر فإن المسيحية سوف تستخدم هذه الثيمة التأملية استخدامًا واسعًا؛ حيث يمكن أن تتناولها تناولًا قريبًا من الرواقية، كما في تأمل هذا

[٢٤] أي كتاب «العناصر» لإقليدس.

الراهب: «منذ بدأنا محادثتنا اقتربنا أكثر من الموت. فلنكن متيقظين والوقت بعدُ لدينا.» غير أنه يتغير جذريًّا عندما يتحد مع الثيمة المسيحية بحق؛ ثيمة المشاركة في موت المسيح. وإذا تركنا جانبًا كل التراث الأدبي الغربي الثري، الذي يمثله خير تمثيل فصل مونتيني Montaigne «أن تتفلسف هو أن تتعلم أن تموت»، فإن بوسعنا أن نتَّجه مباشرة إلى هيدجر لكي نعيد اكتشاف هذا التدريب الفلسفي الأساسي في تعريفه للوجود الأصيل على أنه استباقٌ مستبصر للموت.[٢٥]

وباتصالها بتأمل الموت تلعب ثيمة اللحظة الحاضرة وقيمتها دورًا أساسيًّا في جميع المدارس الفلسفية. إنها، باختصار، وعي بالحرية الداخلية. ويمكن إيجازها في صيغة من هذا القبيل: لا تلزمك إلا نفسك لكي تحظى للتو بسلامٍ داخلي بأن تكف عن الانشغال بالماضي والمستقبل. بوسعك أن تكون سعيدًا الآن وإلا فلن تكون سعيدًا أبدًا. ستؤكد الرواقية على الجهد المطلوب لكي ينتبه المرء إلى نفسه، والتقبل البهيج للحظة الحاضرة التي فرضها علينا القدر. أما الأبيقوري فإنه سيتصور هذا التحرُّر من الانشغال بالماضي والمستقبل على أنه استرخاء، وانبهاجٌ محض بالوجود: «بينما نحن نتحدث فقد فرَّ الزمن الغيور؛ اقبضْ على اليوم ولا تضعْ ثقتك في الغد.» هذا هو مبدأ هوراس الشهير Laetus in Praesens، هذا «الاستمتاع بالحاضر المحض»، باستخدام التعبير الموفَّق لأندريه شاستيل عن مارسيليو فيتشينو الذي اتخذ هذه الصيغة نفسها لهوراس كشعار له. هنا أيضًا نجد تاريخ هذه الثيمة في الفكر الغربي شائقًا جذابًا. ليس بوسعي أن أقاوم متعة تذكُّر الحوار بين فاوست وهيلانة، ذروة الجزء الثاني من «فاوست» لجوته: «ومن ثم فإن الروح لا تنظر إلى الأمام ولا إلى الوراء. وحده الحاضر هو فرحنا … لا يشغلْك مصيرُك. الوجود هنا واجب،[٢٦] حتى وإن يكن مجرد لحظة.»

ها أنا ذا أصِل إلى ختام هذه الكلمة الافتتاحية. وهذا يعني أنني أتممت من فوري ما كان يسمى في العصر القديم Epideixis، كلمة الافتتاح. وهي تصطفُّ مباشرة مع

---

[٢٥] يذهب هيدجر إلى أن استباق الموت هو شرطٌ ضروري لما أسماه «الوجود الأصيل». وهو يصف الوجود الإنساني بأنه «وجود للموت». في استباق الموت يغمر المرء شعور بالفردية الخالصة؛ إذ إن الموت هو الفعل الوحيد الذي لا يستطيع الإنسان أن يكله إلى غيره. و«الوجود للموت» مُذكِّر عتيد بأهمية العيش وجدِّيته، ونفاسة كل آنة من آنات الحياة.

[٢٦] Duty.

تلك الخطب التي كان على الأساتذة في زمن ليبانيوس، مثلًا، أن يلقوها لكي يحشدوا لهم جمهورًا من المستمعين بينما يحاولون في الوقت نفسه أن يبرهنوا على القيمة الاستثنائية لتخصصهم وأن يستعرضوا فصاحتهم. إنه ليكون شائقًا أن نستقصي المسارات التاريخية التي انتقلت بها هذه الممارسة القديمة إلى الأساتذة الأوائل بالكوليج دي فرانس. على كل حال فنحن في هذه اللحظة ذاتها في عملية معايشةٍ تامة للتراث الإغريقي الروماني. كان فيلون السكندري يقول عن هذه الخطب الافتتاحية إن المحاضر «يخرج إلى العلن ثمرة جهودٍ طويلة بُذلت في الخفاء، مثلما يلتمس المصوِّرون والمثَّالون، في إنجاز أعمالهم، إطراء الجمهور.» وهو يضاهي هذا السلوك بالتعليم الفلسفي الحقيقي، حيث يكيف المعلم حديثه لحالة مستمعيه، ويقدم لهم العلاجات التي تلزمهم من أجل الشفاء.

الاهتمام بالمصير الفردي والتقدم الروحي، الإقرار الموطد بالمتطلبات الأخلاقية، الدعوة إلى التأمل، وإلى طلب هذا السلام الداخلي الذي تنادي به جميع المدارس، حتى مدارس الارتيابيين، كغاية للفلسفة، الحس بجدية الوجود وعظمته — هذا، فيما يبدو لي، ما لم يفُقْه أي اهتمامٍ آخر في الفلسفة القديمة، وهذا ما يبقى حيًّا على الدوام. لعل البعض سوف يرى في هذه الاتجاهات هروبًا أو روغانًا لا يتوافق مع ما ينبغي أن نتحلى به من الوعي بالبؤس والمعاناة البشريين، وسوف يظن أن الفيلسوف بذلك يظهر نفسه في صورة المغترب عن العالم اغترابًا لا شفاء منه. وسأجيب عن ذلك، ببساطة، بأن أقتبس هذا النص الجميل من جورج فريدمان Georges Friedmann، من عام ١٩٤٢م، الذي يقدم لمحة عن إمكان التوفيق بين شاغل العدل والجهد الروحي؛ وقد كان يمكن أن يكون كاتبه رواقيًّا من العصر القديم:

> «فِرَّ كل يوم! ولو لحظة، مهما تكن ضئيلة ما دامت مكثفة. مارسْ كل يوم (تدريبًا روحيًّا)، فرديًّا أو بمعية إنسان يود هو أيضًا أن يرتقي بنفسه ... خَلِّ الزمن الاعتيادي وراء ظهرك. ابذلْ جهدًا لكي تُخلِّص نفسك من أهوائك الخاصة ... كن أبديًّا بأن تتجاوز نفسك. هذا الجهد الباطن ضروري، هذا الطموح عادل. ما أكثر أولئك المستغرقين بكُليَّتهم في السياسة النضالية، استعدادًا للثورة الاجتماعية! وما أندر أولئك الذين لكي يستعدوا للثورة، يريدون أن يكونوا جديرين بها!»[٢٧]

[٢٧] Georges Friedmann, La Puissance de la Sagesse, Paris 1970, p. 359.

الفصل الثاني

الفلسفة، والتفسير، والأخطاء الخلَّاقة

كلنا يعرف ملاحظة هُوَيتهِد «لا تعدو الفلسفة الغربية أن تكون سلسلة هوامش على محاورات أفلاطون.» يمكن تأويل هذه العبارة بطريقتَين: فقد نأخذها بمعنى أن الإشكاليات التي طرحها أفلاطون قد تركت أثرًا مؤكدا في الفلسفة الغربية، وهذا قد يكون صحيحًا. ويمكن أيضًا أن تؤخذ بمعنى أن الفلسفة الغربية قد اتخذت، بالمعنى الدقيق، شكل تعليقات Commentaries — على أفلاطون أو غيره — وأنها اتخذت، بمعنًى أعم، شكل تفسير Exegesis، وهذا أيضًا صحيح إلى حدٍّ كبير جدًّا. من الأهمية بمكان أن ندرك أنه لقُرابة ألفَي عام — من منتصف القرن الرابع قبل الميلاد وحتى نهاية القرن السادس عشر بعد الميلاد — كانت الفلسفة تُفهَم على أنها، بعد كل شيء، التفسير لعددٍ صغير من النصوص المستقاة من مفكِّرين «ثقات» Authorities يأتي على رأسهم أفلاطون وأرسطو. ولنا أيضًا أن نسأل أنفسنا ما إذا كانت الفلسفة، حتى بعد الثورة الديكارتية، لا تزال تحمل آثارًا من ماضيها الطويل، وما إذا كانت، حتى اليوم، وإلى حدٍّ ما على الأقل، لا تزال تفسيرًا.

ترتبط الفترة المتطاولة للفلسفة «التفسيرية» Exegetical بظاهرةٍ سوسيولوجية: وهي وجود مدارسَ فلسفيةٍ يُحتفَظ فيها بفكر أستاذٍ معين، وأسلوب حياته وكتاباته، على نحوٍ ديني. وقد كانت هذه الظاهرة موجودة فيما يبدو بين المدارس قبل السقراطية، غير أن بوسعنا أن نلحظها في أوضح صورة منذ أفلاطون فصاعدًا.

كان أفلاطون قد منح أكاديميته تنظيمًا ماديًّا وشرعيًّا صلبًا؛ فكان قادة المدرسة يخلف أحدهم الآخر في سلسلةٍ متصلة إلى أن أغلق جستنيان مدرسة أثينا عام ٥٢٩م. وطوال هذه الفترة كان النشاط الدراسي يقوم على طرائقَ تقليديةٍ ثابتة. وكانت المدارس

العظيمة الأخرى، سواءٌ المشائية[١] أو الرواقية أو الأبيقورية، منظمةً وفق خطوطٍ مماثلة. كانت الكتابات الخاصة بمؤسسي كل مدرسة هي أساس التعليم فيها، وكان يحدد الترتيب الذي ينبغي على الطالب أن يقرأ به هذه الكتابات كيما يكتسب أفضل تعليمٍ ممكن. ولا تزال بين أيدينا بعض الكتابات التي يوصي فيها الأفلاطونيون بالترتيب الذي ينبغي أن يُتبَع في قراءة محاورات أفلاطون. وهكذا يمكننا القول بأنه منذ القرن الرابع قبل الميلاد فصاعدًا كانت كتابات أرسطو المنطقية منظمة بترتيبٍ مدرسيٍّ محدد — الأورجانون — لن يناله أي تغيير حتى الأزمنة الحديثة.

وكان التعليم يتمثل أساسًا في التعليق على أفلاطون وأرسطو، باستخدام تعليقاتٍ سابقة وإضافة تأويلٍ جديد هنا أو هناك. ولدينا في هذا الصدد شهادةٌ شائقة من فرفوريوس عن دروس أفلوطين:

> «اعتاد في فصوله أن يأمر بقراءة التعليقات، ربما تعليقات سيفيروس أو كرونيوس أو نومينيوس أو جايوس أو أتيكوس، أو تعليقات أحد المشائين مثل أسباسيوس أو ألكسندر، أو أيما أحد يعن. غير أنه لم يكرر قط أي شيء من هذه التعليقات لفظًا لفظًا مكتفيًا بهذه القراءات، بل دأب على أن يعطي بنفسه تفسيرًا عامًّا (Theoria) للنص (نص أفلاطون أو أرسطو) بطريقته الشخصية، والذي كان مختلفًا عن الرأي السائد. كما أنه في استقصاءاته كان يحمل ميسم أمونيوس.»[٢]

كان أول معلق على محاورة طيماوس لأفلاطون، فيما يبدو، هو كرانتور (Crantor ca. 330 BC). واستمر المعلقون الأفلاطونيون يزاولون نشاطهم حتى نهاية المدرسة الأثينية في القرن السادس. ومنذ هذه النقطة استمر التعليم، في العالم العربي وفي الغرب اللاتيني، حتى عصر النهضة (مارسيليو فيتشينو). أما أرسطو فقد كان أول معلق عليه هو أندرونيقوس الروديسي (القرن الأول ق.م.) الذي بدأ سلسلة امتدت إلى نهاية عصر النهضة في شخص زاباريلا. وإلى جانب التعليقات بمعناها الدقيق اتخذ النشاط

---

[١] أي الأرسطية.

[٢] Porphyry, Life of Plotinus, 14, 11.

أمونيوس: هو أمونيوس ساكاس أستاذ أفلوطين.

التفسيري للمدارس الفلسفية صورة الرسائل العقدية المكرِّسة لنقاطٍ معينة من التفسير، والكتيبات الإرشادية المصمَّمة لكي تعمل كمداخل لدراسة الأئمة الكبار. كما شهدت أواخر العصر القديم ظهور سلطاتٍ أخرى غير أفلاطون وأرسطو: سلطات الوحي. وهي بالنسبة للمسيحيين واليهود تعني الكتاب المقدس أساسًا، وبالنسبة للفلاسفة الوثنيين تعني الـ Chaldaean Oracles (الموحيات الكلدانية). أرادت كل من اليهودية والمسيحية أن تقدم نفسها للعالم اليوناني على أنها فلسفات؛ ومن ثم أنشآ على يد فيلون وأوريجين على التوالي تفسيرًا للكتاب المقدس مماثلًا للتفسير الوثني التقليدي لأفلاطون. ومن جانبهم بذل المعلقون الوثنيون على الموحيات الكلدانية (أمثال فرفوريوس ويامبليكوس وبروكلوس) بذلوا وسعهم لكي يثبتوا أن تعاليم «الآلهة» تتفق مع مذاهب أفلاطون. وإذا كنا نعني بـ «الثيولوجيا» التفسير العقلاني لنصٍّ مقدس فإن بوسعنا أن نقول إن الفلسفة خلال هذه الفترة تحولت إلى ثيولوجيا، وإنها بقيت كذلك طوال العصور الوسطى. ومن هذه الزاوية بدا مدرسيو Scholastics العصر الوسيط كامتدادٍ منطقي للتعليم التفسيري القديم. وقد عرف م. د. شنو Chenu الطابع الخاص للسكولائية على أنه «جدليات مستخدمة من أجل فهم نصٍّ ما: إما نصٌّ متصل، حيث الهدف هو كتابة تعليق، وإما سلسلة نصوصٍ منتقاة لكي تعمل كأسس وبراهين على بناء نظريٍّ معطى». وبالنسبة لهذا الباحث فإن السكولائية هي «شكلٌ عقلاني من الفكر معقود عن دراية وعمد ينطلق من نصٍّ معتبر كسلطة». إذا قبلنا هذه التعريفات لأمكننا القول بأن الفكر السكولائي لم يعْد أن تبنى العمليات الفكرية المعمول بها في معظم المدارس الفلسفية القديمة، ولأمكننا أيضًا أن نقول، على العكس، إن هذه المدارس كانت منخرطة في فكر سكولائي. لقد كان الدرس الفلسفي خلال العصور الوسطى يتمثل جوهريا في تعليق نصي، سواء كان النص هو الكتاب المقدس، أو أرسطو، أو بوئثيوس، أو «العبارات» Sentences[٣] لبيتر لومبارد.

لهذه الحقائق مترتبات هامة فيما يتعلق بالتأويل العام لتاريخ الفلسفة، وبخاصة في فترة ما قبل ديكارت. فمن حيث إن الفلسفة كانت تعد تفسيرا Exegesis فقد كان البحث عن الحقيقة طوال هذه الفترة مغشى بالبحث عن معنى النصوص «الموثقة» Authentic، أي تلك النصوص التي كانت تعتبر سلطة. لقد كانت الحقيقة متضمنة داخل هذه

[٣] كتاب في اللاهوت كتبه بيتر لومبارد Peter Lombard في القرن الثاني عشر.

النصوص، كانت خاصة كتابها كما كانت خاصة تلك الجماعات التي تسلِّم بسلطة هؤلاء الكتاب، وكانوا من ثم «ورثة» هذه الحقيقة الأصلية.

وكانت مشكلات الفلسفة تُصاغ في لغةٍ تفسيرية. مثال ذلك أننا نجد أفلوطين يكتب ما يلي في سياق بحثه لمشكلة الشر: «يجب أن نحاول أن نكتشف بأي معنًى يقول أفلاطون إن الشرور لن تزول وإن وجودها ضروري.» وكالعادة فإن بقية بحث أفلوطين عبارة عن مناقشة المصطلحات التي يستخدمها أفلاطون في محاورته «ثياتيتوس» Theaetetus. وكانت المعركة الشهيرة حول الكليات Universals، والتي قسمت العصر الوسيط، قائمة على تفسير تعبيرةٍ واحدة من «إيساغوجي»[4] فرفوريوس. وإن بوسعنا أن نضع قائمة بجميع النصوص التي كان شرحها يكون الأساس لجميع الإشكاليات القديمة والوسيطة، وهي قائمة لن تطول: إذ تشمل بضع فقرات من أفلاطون (وبخاصة «طيماوس»)، وأرسطو، وبوئثيوس، والفقرات الأولى من سفر التكوين، ومقدمة إنجيل يوحنا.

وكوْن النصوص الموثقة تطرح أسئلة لا يعود إلى أي خللٍ متأصل فيها؛ إن غموضها، على العكس، كان يعتبر مجرد نتيجة لتكنيك يستخدمه الأستاذ، الذي يريد أن يُلمِع إلى أمورٍ كثيرة في الوقت نفسه، ومن ثم حصر «الحقيقة» في صياغاته. وكان أي معنًى ممكن، ما دام متسقًا مع ما يعتقد أنه مذهب الأستاذ، كان يُعدُّ بالتالي صحيحًا. والملاحظة التالية لتشارلس ثورو عن المعلقين على بريسيانوس النحوي تنطبق على جميع مفسري الفيلسوف:

> «إن الشراح في تفسيراتهم لنصٍّ ما، لا يبتغون أن يفهموا فكر الكاتب، بل أن يدرسوا المذهب نفسه الذي يفترضون أنه متضمَّن في النص. إن ما أسموه كاتبًا «موثقًا» Authentic لا يمكن أن يكون مخطئًا، ولا أن يناقض نفسه، ولا أن يقيم حججه على نحوٍ سقيم، ولا أن يتعارض مع أي كاتبٍ موثقٍ آخر. وكانت تستخدم أعنت التفسيرات من أجل تكييف المعنى الحرفي للنص مع ما كان يعتبر الحقيقة.»

كان المعتقد هو أن الحقيقة قد «أُعطيتْ» في نصوص الأستاذ، وأن كل ما يلزم عمله هو تبيُّنها وإخراجها إلى واضحة النهار. يكتب أفلوطين مثلًا: «هذه الأقوال ليست جديدة،

[4] كتاب «إيساغوجي» لفرفوريوس، سبقت الإشارة إليه.

ولا تنتمي إلى الوقت الحاضر، بل وُضعت منذ زمنٍ طويل وإنْ على نحوٍ غير صريح. وما قلناه في شرحها كان تأويلًا لها يعتمد على كتابات أفلاطون نفسها لإثبات أنها آراء قديمة.» ها هنا نواجه جانبًا آخر لتصور الحقيقة الذي تتضمنه الفلسفة «التفسيرية» Exegetical. لقد كانت كل مدرسة أو جماعةٍ فلسفية أو دينية تعتقد أنها حائزة على حقيقةٍ تقليدية ألقاها الرب منذ البداية إلى بضعة رجال حكماء؛ ومن ثم كانت كل جماعة تزعم أنها الوريثة الشرعية للحقيقة.

من هذا المنظور يكون الصراع بين الوثنيين والمسيحيين، من القرن الثاني الميلادي فصاعدًا، بالغ الدلالة. فكان الوثنيون والمسيحيون كلاهما إذا تبينوا تشابهات بين مذهبَيهما اتهم كلٌّ منهما الآخر بالسرقة. ادعى البعض أن أفلاطون انتحل من موسى، بينما أكد آخرون العكس. ونتج عن ذلك سلسلة من الحجج الخاصة بالترتيب الزمني أريد بها أن تثبت أيهما الأسبق تاريخيًّا. أما عند كلمنت السكندري فإن السرقة ترتد زمنيًّا حتى إلى ما قبل خلق البشر: إذ كان ثمة ملاكٌ خبيث كشف بعض آثار الحقيقة الإلهية فأوحى بالفلسفة إلى حكيم هذا العالم.

وبنفس الطريقة كان الوثنيون والمسيحيون يفسرون نقاط الخلاف التي بقيت بين مذهبَيهما رغم التشابهات المعينة؛ فقالوا إنها نتاج ضروب من إساءة الفهم وإساءة الترجمة (أي سوء تفسير Bad Exegesis) للنصوص المسروقة. من ذلك أن كلسوس Celsus كان يرى أن مفهوم الاتِّضاع المسيحي لا يعدو أن يكون إساءة تأويل لفقرة في محاورة «القوانين» لأفلاطون، وأن فكرة البعث Resurrection ليست أكثر من سوء فهم لفكرة التقمص Transmigration. وعلى الجانب المسيحي كان جوستن Justin يؤكد أن بعض أقوال أفلاطون تبين أنه قد أساء فهم نص موسى.

في هذا المناخ الفكري كان الخطأ هو نتاج تفسيرٍ سيئ، أو ترجمةٍ سيئة، أو فهمٍ مغلوط. غير أن المؤرخين هذه الأيام، فيما يبدو، يعتبرون كل الفكر التفسيري نتاج أخطاء أو سوء فهم، ويرون أن هذه الأخطاء والتحريفات تتخذ أشكالًا يمكن أن نعددها باختصار فيما يلي: في المقام الأول يرتكب المفسرون تشييدات اعتسافية، فيقتطعون من سياقاتها فقرات متباعدة في الأصل جدًّا، ويحللونها على نحوٍ صوريٍّ خالص لكي يردوا النصوص المطلوب تفسيرها إلى جمع مذهب مترابط. مثال ذلك أن تراتب الوجود الطبقي (الرباعي أو الخماسي) مستخلص من محاوراتٍ أفلاطونيةٍ متعددة.

غير أن هذا ليس أخطر الأخطاء: إن التشييد المنظومي (النسقي) يدمج، عن وعي أو بدونه، أشد الأفكار تباينًا، تلك التي أفرزتها مذاهبُ مختلفة أو حتى متناقضة، فلا

نعدم معلقين على أرسطو يستخدمون أفكارًا رواقية أو أفلاطونية في تفسيرهم للنصوص الأرسطية. لقد تكرر مرات، وبخاصة في حالة النصوص المترجمة، أن نجد معلقين يحاولون تفسير أفكار هي، ببساطة، لا وجود لها في النص الأصلي. في مزمور ١١٣: ١٦ مثلًا نقرأ: «السماء هي سماء الرب»، غير أن أوغسطين انطلق من الترجمة اليونانية للكتاب المقدس وفهم: «سماء السموات هي سماء الرب (أو تخص الرب)». هكذا تأدَّى بأوغسطين أن يتصور واقعًا كوزمولوجيًّا وحد بينه وبين العالم المدرك، ثم مضى يحاول أن يربطه بـ «السماء» المذكورة في الآية الأولى من سفر التكوين. هذا البناء برمته، وفقا للنص الأصلي للكتاب المقدس، قائم على فراغ.

ليست حالات سوء الفهم هي دائما بهذا الغلو. غير أنه كثيرًا ما يشيد المفسرون صروحًا كاملة من التأويل يقيمونها على أساس عبارةٍ بسيطة أو أسيء فهمها. إن التفسير الأفلاطوني المحدث لمحاورة «بارمنيدس» هو، فيما يبدو، مثال من هذه الظاهرة.

ربما يستشعر المؤرخ الحديث بشيء من الارتباك حين يصادف مثل هذه الطرائق من التفكير، الغريبة عليه وعلى طريقته المعتادة في الاستدلال. غير أنه مضطر إلى الاعتراف بحقيقة: أنه كثيرًا جدًّا ما أفضت الأخطاء وإساءات الفهم إلى تطوراتٍ هامة في تاريخ الفلسفة، وبصفةٍ خاصة أنها تسببت في ظهور أفكارٍ جديدة. ولعل أبلغ مثال على هذا هو، فيما يبدو لي، ظهور التمييز بين Being كصيغة مصدر Infinitive وBeing كـ Participle، الذي اتخذه فرفوريوس، كما بينت في موضعٍ آخر، لكي يحل به مشكلة طرحتها فقرة في أفلاطون. ففي محاورة «بارمنيدس» كان أفلاطون قد سأل: إذا كان الواحد (The One) يكون (Is)، فهل من الممكن أنه يجب ألا يشارك في الـ Being Ousia؟ وعند الأفلاطوني المحدث فرفوريوس فإن الواحد المعني هنا هو الواحد الثاني The Second One. وهو يمضي في استدلاله هكذا: إذا كان هذا الواحد الثاني يشارك في الـ Ousia فيجب أن نفترض أن الـ Ousia سابق على الواحد الثاني. ولكن الشيء الوحيد السابق على الواحد الثاني هو الواحد الأول وهذا الواحد الأول ليس Ousia بأي معنًى من المعاني. وهكذا يستنتج فرفوريوس في هذه الفقرة أن كلمة Ousia تشير إلى الواحد الأول بطريقةٍ رمزيةٍ مُلغزة. الواحد الأول ليس Ousia بمعنى «جوهر» Substance بل هو Being (Être) بمعنى فعل مفارق محض سابق على Being كموضوعٍ جوهري (Étant).

وفضلًا عن ذلك فإن تاريخ فكرة الـ Being معلم بسلسلةٍ كاملة من مثل هذه الأخطاء الخلاقة. فإذا ما نظرنا في السلاسل التي كونها Ousia عند أفلاطون، وOusia

عند أرسطو، وOusia عند الأفلاطونيين المحدثين، وSubstantia أو Essentia عند آباء الكنيسة والسكولائيين (المدرسيين)، فسوف نجد أن فكرة الـ Ousia أو Essence هي من أكثر الأفكار خلطًا وتخليطًا. وقد حاولت في موضعٍ آخر أن أبين أن التمييز، الذي أسسه بوئثيوس، بين Esse ('Being'/'To Be') وQuod Est ('That Which Is') لم يكن له في الأصل ذلك المعنى الذي ألصقته به العصور الوسطى فيما بعدُ.

على مؤرخي الفلسفة، إذن، توخي أشد الحذر في استخدام فكرة «البناء المذهبي» أو المنظومة (النسق) System في فهم الأعمال الفلسفية في العصر القديم والوسيط. ليس صحيحًا أن كل جهدٍ فلسفيٍّ قويم هو «بنائي مذهبي» أو «منظومي» Systematic بالمعنى الكانتي أو الهيجلي. لقد تبنَّى الفكر الفلسفي طيلة ألفَي عام منهجًا حكم عليه بأن يقبل تناقضات وارتباطات متمحلة لا لشيء إلا لكي تشيد مذهبًا (تكون منظومية). على أنه ما يكاد المرء يشرع في دراسة حقيقية لتقدم الفكر التفسيري Exegetical حتى يبدأ في إدراك أن الفكر يمكن أن يؤدي فعله العقلاني بطرقٍ كثيرة ليست بالضرورة هي طريقة المنطق الرياضي أو الديالكتيك الهيجلي.

لقد رفض فلاسفة العصر الحديث، منذ القرن السابع عشر حتى بداية القرن التاسع عشر، الاحتكام إلى سلطة Argument from Authority، ونبذوا الطريقة التفسيرية Exegetical في التفكير، وبدءوا يرون أن الحقيقة ليست معطًى جاهزًا، بل هي نتاج عملية توسع يقوم بها عقل يتكئ على نفسه. غير أنه بعد فترةٍ أولى من التفاؤل ظن الناس فيها أن بوسع الفكر أن يقوم بذاته على نحوٍ مطلق، بدأت الفلسفة تعي أكثر فأكثر، منذ القرن التاسع عشر، بأنها مشروطة أو مكيفة تاريخيًّا ولغويًّا.

كان هذا رد فعل مشروعًا، ولكن يمكن القول بأنه أفضى بالفلاسفة إلى أن يدعوا أنفسهم منوَّمين بالخطاب الفلسفي إذ يؤخذ في ذاته ولذاته. وفي التحليل النهائي فإن الخطاب الفلسفي الآن يميل إلى ألا يتغيَّا سوى مزيد من الخطاب الفلسفي. لقد صار الخطاب الفلسفي المعاصر، بمعنًى ما، تفسيريًّا Exegetical مرةً أخرى. ومن المؤسف أن نقول إنه كثيرًا ما يؤول نصوصه بنفس العنف الذي كان يستخدمه الممارسون القدماء للأليجوري.[٥]

---

[٥] Allegory، القصص الرمزي.

الجزء الثاني

التدريبات الروحية

الفصل الثالث

التدريبات الروحية

أن تفرَّ كل يوم، لحظةً على الأقل، قد تكون وجيزة ما دامت مكثفة. «تدريبٌ روحي» كل يوم، فرديًّا كان أو بمعية شخص يرغب هو أيضًا في الارتقاء بنفسه. تدريباتٌ روحية. اخطُ خارج الزمن … حاولْ أن تُخلِّص نفسك من أهوائك، وخيلائك، وتوقك إلى الحديث عن اسمك، الذي قد يتلفك مثل المرض المزمن. اجتنب الغيبة. تخلَّص من الأسف والكراهية. أحبَّ جميع الكائنات البشرية الحرة. صِرْ أبديًّا بأن تتخطى ذاتك.

هذا العمل على نفسك أمرٌ ضروري، هذا الطموح مبرَّر. كم من أناسٍ غارقين إلى الأذقان في السياسة النضالية وفي الإعداد للثورة الاجتماعية، ولكن ما أندر أولئك الذين لكي يُعدُّوا للثورة يريدون أن يجعلوا أنفسهم جديرين بها.

باستثناء الأسطر القليلة الأخيرة، ألا يبدو هذا النص «معارضة» Pastiche[1] لماركوس أوريليوس؟ إنه نص لجورج فريدمان، ومن الجائز تمامًا أن الكاتب وهو يكتبه لم يكن داريًا بالتشابه. وفضلًا عن ذلك ففي بقية كتابه الذي يلتمس فيه موضعًا «لإعادة بناء نفسه» يخلص إلى أنه ليس ثمة تراث — يهوديًّا كان أو مسيحيًّا أو شرقيًّا — متوافق مع المطالب الروحية المعاصرة. غير أنه من عجب لا يسأل نفسه عن قيمة التراث الفلسفي للعصر الإغريقي-الروماني القديم، رغم أن الأسطر التي اقتبسناها من فورنا تكشف إلى أي مدًى لا يزال يعيش بداخله التراث القديم، وإنْ على مستوًى لا شعوري، مثلما يعيش داخل كل واحد منا.

---

[1] بمعنى أن يحاكي الأديب في أثره الأدبي أثر أديبٍ آخر لكي يستعرض مهارته وتمكُّنه من فنه. مثال ذلك معارضة أحمد شوقي «بردة» البوصيري في قصيدته «نهج البردة».

«تدريبات روحية» ... التعبير مربك بعض الشيء للقارئ المعاصر. فأولًا وقبل كل شيء لم يعد رائجًا تمامًا استخدام كلمة «روحي» Spiritual. غير أني أرى برغم ذلك أن استخدامها ضروري، لأن أيًّا من النعوت الأخرى المتاحة لنا: تدريباتٌ نفسية، خلقية، ذهنية، تدريبات للفكر ... إلخ؛ لا يغطي جميع جوانب الواقع التي نريد أن نصنفها. وحيث إنه في هذه التدريبات يجعل الفكر، أيًّا ما كان، من نفسه موضوعًا لنفسه ويسعى لتعديل نفسه، فربما كان من الجائز لنا أن نتحدث عن «تدريباتٍ فكرية»؛ غير أن لفظة «فكر» Thought لا تدلُّ بوضوحٍ كافٍ على الخيال والحساسية اللذين يلعبان دورًا هامًّا للغاية في هذه التدريبات. ولنفس السبب لا أرانا نستريح لـ «تدريبات ذهنية» برغم أن عوامل من قبيل التعريف، والتقسيم، والاستدلال، والقراءة، والاستقصاء، والتضخيم البلاغي؛ تلعب دورا كبيرًا فيها. وقد يكون اسم «تدريبات أخلاقية» مغريًا نوعًا ما، حيث إن التدريبات المعنية، كما سوف نرى، تسهم إسهامًا قويًّا في علاج الانفعالات، وذات صلة بالمسلك الحياتي. غير أن هذه أيضًا قد تكون نظرةً ضيقة جدًّا إلى الأشياء. فكما يمكننا أن نلمح من خلال نص فريدمان فإن هذه التدريبات في الحقيقة أشبه بتحول في رؤيتنا للعالم وتغير بنيوي في شخصيتنا. إن كلمة «روحية» Spiritual خليقة تمامًا أن تبصرنا بأن هذه التدريبات ليست نتاج الفكر وحده بل نتاج النفسية الكلية للفرد. وأهم من كل ذلك أن كلمة «روحية» تكشف الأبعاد الحقيقية لهذه التدريبات. فبواسطة هذه التدريبات يدفع الفرد نفسه إلى حياة الروح الموضوعي، أي إنه يعيد وضع نفسه داخل منظور «الكل» The Whole (صِرْ أبديًّا بأن تتخطى نفسك).

هنا قد يقول قارئنا: «حسن، سوف نقبل تعبير «تدريبات روحية»، ولكن هل نحن نتحدث عن «التدريبات الروحية» Exercitia Spiritualia لإغناطيوس من لويولا؟ أية علاقة هنا بين تأملات إغناطيوس وبرنامج فريدمان لـ «الخطو خارج الزمان ... والصيرورة أبديًّا بأن يتخطى المرء ذاته؟» وردُّنا، بكل بساطة، هو أن «التأملات الروحية» لإغناطيوس لا تعدو أن تكون صيغةً مسيحية للتعليم الإغريقي الروماني، الذي نأمل أن نبين امتداده فيما سيأتي. أولًا وقبل كل شيء فإن فكرة ومصطلح Exercitium Spititule كليهما معترف بهما ومصدَّق عليهما في المسيحية اللاتينية المبكرة، قبل إغناطيوس من ليولا بكثير، وهما يناظران اللفظة المسيحية اليونانية Askesis. وكلمة Askesis، التي يجب ألا تفهم على أنها التقشف بل على أنها ممارسة تدريباتٍ روحية، موجودة أصلا داخل التراث الفلسفي للعصر القديم. وفي نهاية التحليل فإننا إلى العصر القديم علينا أن

نرجع لكي نفسر أصل هذه الفكرة ودلالتها؛ فكرة التدريبات الروحية التي لا تزال، كما يبين لنا مثال فريدمان، حية في الوعي المعاصر.

ليس الهدف من هذا الفصل مجرد جذب الانتباه إلى وجود التدريبات الروحية في العصر القديم الإغريقي الروماني، وإنما الهدف أولًا وقبل كل شيء هو تحديد نطاق هذه الظاهرة وأهميتها، وتبيُّن ما يلزم عنها من تبعات، ليس في فهم الفكر القديم فحسب، بل في فهم الفلسفة ذاتها.

(١) تعلَّم أن تعيش

تمكَّن معاينة التدريبات الروحية في أوضح صورة في المدارس الهلينستية والرومانية. فقد صدع الرواقيون بأن الفلسفة بالنسبة لهم «تدريب» Exercise: الفلسفة ليست تعليم نظريةٍ مجردة، وهي أبعد ما تكون عن عملية تفسير نصوص. إنما الفلسفة هي فن العيش. الفلسفة موقفٌ عياني وأسلوبٌ محدد في الحياة يشمل الوجود بكليته. الفعل الفلسفي ليس واقعًا على المستوى المعرفي وحده، بل على مستوى الذات ومستوى الوجود. إنه تقدم يؤدي بنا إلى أن «نوجد» وجودًا أكثر امتلاءً وأن يجعلنا أفضل حالًا. إنه تحولٌ وجوديٌّ حاسم (Conversion) يقلب حياتنا كلها رأسًا على عقب، مغيِّرًا حياة الشخص الذي يخوض فيه. الفعل الفلسفي يرفع الفرد منا من حالةٍ حياتية غير أصيلة، وغيبوبةٍ معتمة، وهمٍّ منغِّص؛ إلى حالةٍ حياتيةٍ أصيلة يمتلك فيها المرء الوعي الذاتي، والرؤية الدقيقة للعالم، والسلام الداخلي، والحرية.

تتفق المدارس الفلسفية جميعًا على أن السبب الرئيسي لمعاناة الجنس البشري واضطرابه وغياب وعيه هو الأهواء أو الانفعالات Passions، أي الرغبات المنفلتة والمخاوف الزائدة التي تسيطر على الناس وتحرمهم من أن يعيشوا حياةً حقيقية. هنالك تنبري الفلسفة كعلاج للانفعالات في المقام الأول (بتعبير فريدمان: «حاول أن تتخلص من انفعالاتك!»). لكل مدرسةٍ فلسفية طريقتها العلاجية الخاصة، غير أن المدارس جميعًا تهدف بعلاجها إلى إحداث تحولٍ عميق في أسلوب المرء في الرؤية وفي الوجود، وتتخذ من التدريبات الروحية وسيلة إلى هذا التحول العميق.

لنبدأْ بالرواقيين؛ إن جميع أوجاع الجنس البشري، عندهم، تنجم من حقيقة أنه يريد امتلاك أشياء قد يعجز عن امتلاكها أو عن الاحتفاظ بها، ويريد اجتناب أشياء قد تكون محتومة لا مردَّ لها. من هنا تتحدد مهمة الفلسفة، وهي أن تُعلِّم البشر ألا يسعوا

إلا إلى ما هم قادرون على اكتسابه، وألا يتجنبوا إلا تلك الشرور التي بوسعهم اجتنابها، مستندين في كل ذلك إلى الحرية الإنسانية فحسب. ولكن الحرية الإنسانية لا تطول إلا الخبرات الأخلاقية والشرور الأخلاقية، فهذه وحدها هي الأشياء التي تعتمد علينا، وكل ما دون ذلك خارج عن نطاق حريتنا الإنسانية وخاضع تمامًا للضرورة الطبيعية، خاضع للصلة الضرورية بين العلة والمعلول، ذلك هو نطاق الطبيعة الذي لا يخضع لحريتنا البشرية، وينبغي أن تستوي أشياؤه جميعًا عندنا، أي ألا نختلق أي فروق فيها، بل نقبلها في كليتها، مثلما شاءها القدر.[٢]

لدينا ها هنا تحولٌ تام لطريقتنا المعتادة في النظر إلى الأشياء. علينا هنا أن نتحول من رؤيتنا «البشرية» للواقع، حيث تعتمد قيمنا على أهوائنا وانفعالاتنا، إلى رؤية «طبيعية» للأشياء تعيد وضع كل حدث داخل منظور الطبيعة الكلية.

مثل هذه النقلة في الرؤية ليس بالأمر السهل. وهذه النقلة بالتحديد هي ما تعمل عليه التدريبات الروحية. وشيئًا فشيئًا يصبح التحول البنيوي التكويني Metamorphosis في ذاتنا الداخلية ممكنًا. شيئًا فشيئًا يجري التحول ويعتمل.

لم تنحدر إلينا رسالةٌ نسقية[٣] تسرد التدريبات الروحية؛ غير أن لدينا عددًا وافرًا من الإشارات إلى واحد أو آخر من هذه الأنشطة الباطنة في كتابات العصرَين الروماني والهلينستي، مما يدل على أن هذه التدريبات كانت معروفة جيدًا وكانت جزءًا من الحياة اليومية في المدارس الفلسفية بحيث يكفي الإلماع إليها، وأنها اتخذت مكانها داخل منهجٍ تعليمي من التلقين الشفاهي.

على أن لدينا بفضل فيلون السكندري قائمتَين من التدريبات الروحية. وهما قائمتان غير متداخلتَين تمامًا، ولكن فيهما بالتأكيد مزية أنهما تقدمان لنا بانوراما شبه كاملة للعلاج الفلسفي المتأسي بالرواقية والأفلاطونية: إحدى القائمتين تدرج العناصر التالية: البحث Zetesis، الاستقصاء الدقيق Skepsis، الاطلاع (القراءة) Anagnosis، الاستماع Akroasis، الانتباه Prosoche، التحكم في النفس Enkrateia، عدم الاكتراث بالأشياء اللافارقة (عدم الاهتمام بما لا يهم).[٤] والقائمة الأخرى تدرج على التوالي: الاطلاع،

---

[٢] انظر في ذلك كتابنا «المختصر» لإبكتيتوس، دار رؤية للنشر، القاهرة، ٢٠١٥م، ص٢٦–٣٠.

[٣] Systematic Treatise.

[٤] Indifferenc to Indifferent Things.

التأملات Meletai، علاج الانفعالات، تذكر الأشياء الحسنة، التحكم في النفس، إنجاز الواجبات. بمساعدة هاتين القائمتَين سيكون بوسعنا أن نقدم وصفًا مختصرًا للتدريبات الروحية الرواقية. سندرس المجموعات الآتية على التتابع: سندرس أولًا الانتباه، ثم التأملات و«تذكر الأشياء الحسنة»، ثم التدريبات الأكثر ذهنية: القراءة، الاستماع، البحث، الاستقصاء، وأخيرًا التدريبات الأكثر نشاطًا: التحكم في النفس، إنجاز الواجبات، عدم الاهتمام بما لا يهم.

الانتباه Prosoche هو الموقف الرواقي الأساسي. وهو يقظة الذهن وحضوره المستمر، ووعيٌ ذاتي لا ينام أبدًا، وتوترٌ دائم للروح. بفضل هذا الموقف يكون الفيلسوف واعيًا تمامًا بما يعمله في كل لحظة؛ وهو «يريد» أفعاله إرادةً كاملة. وبفضل هذه اليقظة الروحية تكون «طوع يده» Procheiron دائمًا القاعدة الرئيسية للحياة: [التمييز بين ما يعتمد علينا وما لا يعتمد علينا]. وفي الرواقية، مثلما هو في الأبيقورية، من الضروري أن يتزود الخبراء بمبدأٍ أساسيٍّ قابلٍ للصياغة في بضع كلمات، وشديد الوضوح والبساطة بحيث يبقى مواتيًا للذهن، وقابلٍ للتطبيق بوثوق وثبات كأنه منعكس (Reflex). «لا تنبتَّ عن هذه المبادئ العامة، لا تنمْ ولا تأكلْ ولا تشربْ بدونها.» هذه اليقظة الروحية هي التي تجعلنا نطبق المبدأ الأساسي على كل موقفٍ خاص من مواقف الحياة، ونعمل ما نعمله كما ينبغي. يمكننا أيضًا تعريف موقف الانتباه على أنه «التركيز على اللحظة الحاضرة»:

> «أينما كنت ووقتما كنت فإن بوسعك أن تمجد الله راضيًا بحالك، وأن تُعامل من معك من الناس بالعدل، وأن تُنعم النظر في كل انطباعٍ راهن في عقلك بحيث لا تدع شيئًا يفلت من منال فهمك.»[٥]

والانتباه إلى اللحظة الحاضرة هو، بمعنًى ما، مفتاح التدريبات الروحية. إنه يحررنا من الانفعالات التي تتسبب دائمًا عن الماضي أو المستقبل، وهما منطقتان لا تعتمدان علينا (خارج نطاق قدرتنا). اللحظة الحاضرة صغيرةٌ دقيقة يسهل احتمالها والتحكم فيها، والانتباه إذ يهيب بالتركيز عليها إنما يزيدنا يقظة، كما أن الانتباه إلى اللحظة الحاضرة يتيح لنا منفذًا إلى الوعي الكوني إذ يلفتنا إلى القيمة اللانهائية لكل لحظة، ويجعلنا نتلقى كل لحظة وجود من منظور القانون الكلي للكون.

[٥] ماركوس أوريليوس: التأملات، ٧: ٥٤.

يتيح لنا الانتباه أن نستجيب للأحداث فورًا كما لو كانت أسئلة تُوجَّه لنا فجأة؛ ومن ثم فلا بد أن تكون المبادئ الأساسية «طوع يدنا» Procheiron. علينا أن ننتقع في قانون الحياة Kanon بتطبيقه ذهنيًّا على شتى المواقف الحياتية الممكنة، تمامًا مثلما نتمثل قاعدةً نحوية أو رياضية خلال الممارسة بتطبيقها على الحالات الفردية. على أننا إذ ذاك لسنا بصدد مجرد المعرفة، بل بصدد تحول شخصيتنا.

ينبغي علينا أيضًا أن نشرك مخيلتنا ووجداننا مع تدريب فكرنا. علينا هنا أن نهيب بكل تقنيات الحفز[٦] السيكولوجي Psychagogic Techniques وطرائق التضخيم البلاغي. يجب أن نصوغ لأنفسنا القاعدة الحياتية بطريقةٍ آسرة وعِيانية إلى أقصى درجةٍ ممكنة. يجب أن نبقي أحداث الحياة «نصب أعيننا» ونراها في ضوء القانون الأساسي. يسمى هذا تدريب الاستظهار Mneme وتأمل Melete قانون الحياة.

أما تدريب التأمل Meditation فيجعلنا على استعداد في اللحظة التي يقع فيها ظرف غير متوقع، وربما درامي. ثمة تدريب يسمى Praemeditatio Malorum (تأمل المحن مسبقًا): علينا أن نمثل لأنفسنا الفقر والمعاناة والموت، وأن نواجه المصاعب وجهًا لوجه متذكرين أنها ليست شرورًا إذ إنها لا تعتمد علينا. من أجل هذا يتعين علينا أن نحفر المبادئ الهامة في ذاكرتنا، حتى إذا أذن الوقت يمكنها أن تساعدنا في تقبل مثل هذه الأحداث التي هي على كل حال جزء لا يتجزأ من مسار الطبيعة. هكذا تكون هذه المبادئ والعبارات «طوع يدنا». ما يلزمنا هو صيغ أو حجج مقنعة (Epilogismoi) يمكننا أن نرددها على مسامعنا في أوقات الشدة حتى نوقف حركات الخوف أو الغضب أو الحزن.

في الصباح يجب أن يكون أول شيء نفعله هو أن نستعرض في ذهننا ماذا علينا أن نعمل سحابة النهار، وأن نقرر ما هي المبادئ التي ستقودنا وتلهم أفعالنا.[٧] وفي المساء يجب أن نتفحص أنفسنا مرةً ثانية لكي نعي الأخطاء التي ارتكبناها أو التقدم الذي أحرزناه. علينا أيضًا أن نتفحص أحلامنا.

تدريب التأمل، كما نرى، هو محاولة للتحكم في خطابنا الداخلي لكي نرده متسقًا مترابطًا، والهدف أن ينتظم هذا الخطاب حول مبدأٍ عامٍّ بسيط: التمييز بين ما يعتمد علينا وما لا يعتمد علينا، بين الحرية والطبيعة (الضرورة). من يُرد أن يحرز تقدمًا فإن

---

[٦] التحريك، التوجيه، القيادة.

[٧] ماركوس أوريليوس: التأملات، ٢: ١.

عليه، من خلال الحوار مع النفس ومع الآخرين وبالكتابة أيضًا، أن ينظم تأملاته،[8] وأن يصل في النهاية إلى تحولٍ كامل لرؤيته للعالم، ولمناخه الداخلي، ولسلوكه أيضًا.

يحتاج تدريب التأمل والتذكر إلى تغذية. وهنا تأتي التدريبات الأكثر ذهنية، كما أدرجها فيلون السكندري: القراءة، الاستماع، الدراسة والبحث والاستقصاء. إنه لأمرٌ بسيط نسبيًّا أن تقدِّم غذاءً للتأمل: بوسع المرء أن يقرأ أقوال الشعراء والفلاسفة مثلا، أو الـ Apophthegmata (مجموعات الحكم). غير أن القراءة يمكن أن تشمل أيضًا تفسير نصوصٍ فلسفية تحديدًا، أي أعمال كتبها معلمون في مدارسَ فلسفية. مثل هذه النصوص يمكن أن تُقرأ أو تُسمع داخل إطار تلقينٍ فلسفي على يد أستاذ. بهذا التلقين يتقوى التلميذ بحيث يستطيع أن يتشرب الصرح النظري كله الذي يسوغ المبدأ الأساسي الذي يعمل به، والبحث الفيزيقي والمنطقي الذي يعد هذا المبدأ تلخيصًا له. لقد كان «البحث» و«الاستقصاء» نتاج وضع التلقين في الممارسة. مثال ذلك أن علينا أن نعتاد تعريف الأشياء والأحداث من زاويةٍ فيزيقية، أي أن نصورها كما هي عندما توضع داخل «الكل» الكوني. كما يمكننا، في مقامٍ آخر، أن نقسم الأحداث أو نشرحها لكي نتبين العناصر التي يمكن أن تُردَّ إليها.

ونأتي أخيرًا إلى التدريبات العملية المنوط بها خلق العادات؛ بعض هذه التدريبات «جوانية» جدًّا وقريبة جدًّا من التدريبات الذهنية التي عرضنا لها توًّا. «عدم الاهتمام بما لا يهم»، مثلًا، ما كان إلا تطبيقًا للمبدأ الأساسي. وتمارين أخرى، من قبيل التحكم في النفس وأداء واجبات الحياة الاجتماعية، كانت تستلزم أشكالًا عملية من السلوك. هنا أيضًا نقابل ثيمات فريدمان: «احرص على التخلص من أهوائك وخيلائك والتَّوق إلى الحديث عن اسمك ... تجنَّب الاغتياب، تخلص من الأسف والكراهية، أحبَّ جميع الكائنات البشرية الحرة.»

وهناك عددٌ كبير من الرسائل المتعلقة بهذه التدريبات عند بلوتارخ: «في كبح الغضب»، «في سلام العقل»، «في الحب الأخوي»، «في حب الأطفال»، «في الثرثرة»، «في حب الثروة»، «في الخجل الزائف»، «في الحسد والكراهية». سنكا أيضًا له أعمال من نفس

---

[8] التعبير هنا ديكارتي، ولكنه يقدم صياغةً جيدة للمثال الرواقي الخاص بالاتساق الداخلي. يقول ديكارت في المبدأ الثالث من مبادئه الأربعة في «مقال في المنهج»: «أن أُسيِّر أفكاري بنظام، بادئًا بأبسط الأمور وأسهلها معرفة، كي أتدرج قليلًا قليلًا حتى أصل إلى معرفة أكثرها تركيبًا، بل وأن أفترض ترتيبًا بين الأمور التي لا يسبق بعضها الآخر بالطبع.»

الجنس الأدبي: «في الغضب»، «في النعم»، «في سلام العقل»، «في وقت الفراغ». ثمة مبدأٌ بسيط يُنصح به دائمًا في هذا التدريب: ابدأ بممارسة الأشياء الأيسر وتدرج شيئًا فشيئًا حتى تكتسب العادة المكينة الثابتة.

يرى الرواقيون، إذن، أن فعل التفلسف هو أن تمارس فن العيش، أن تعرف كيف تعيش، عن وعي وحرية: وعي نتجاوز به حدود فرديتنا ونعي بأنفسنا كجزء من كونٍ مفعم بالعقل، وحرية بمعنى أن نُقلع عن أن نرغب فيما لا يعتمد علينا وما يخرج عن سيطرتنا، وأن نُعنى فحسب بما يعتمد علينا: أفعالنا العادلة القويمة المسايرة للعقل.

من السهل أن نفهم أن فلسفةً مثل الرواقية، التي تتطلب اليقظة والطاقة والتوتر النفسي، ينبغي أن تتمثل جوهريًّا في تدريباتٍ روحية. ولكن ربما نعجب إذا علمنا أن الأبيقورية، التي تُعتبر عادة فلسفة المتعة، تعطي مكانًا بارزًا، شأنها شأن الرواقية، لممارساتٍ محددة لا تعدو أن تكون تدريباتٍ روحية. ذلك أن الفلسفة عند أبيقور، مثلما هي عند الرواقيين تمامًا، ممارسةٌ علاجية. «علينا أن نُعنى بشفاء حيواتنا.» في هذا السياق فإن الشفاء هو أن يسلَّ المرء نفسه من هموم الحياة إلى البهجة البسيطة بالوجود، من رهق الحياة إلى فرح الوجود. يُشخِّص أبيقور تعاسة الناس بأنها تأتي بسبب خوفهم من أشياء لا تستدعي الخوف، ورغبتهم في أشياء لا ينبغي أن يرغبوا فيها بالضرورة، أشياء خارج منالهم وسيطرتهم، فتنقضي حياتهم وهم مهمومون بمخاوف لا مبرر لها، ورغباتٍ غير متحققة. إنهم بذلك يحرمون أنفسهم من المتعة الأصيلة الوحيدة؛ متعة الوجود. من هنا تستطيع الفيزيقا الأبيقورية أن تحررنا من الخوف؛ فهي تبين لنا أن الآلهة لا تأثير لها في تقدم العالم، وأن الموت، من حيث هو تحللٌ تام، ليس جزءًا من الحياة. أما الأخلاق الأبيقورية، بصفتها انعتاقًا من الرغبات، فيمكن أن تحررنا من رغباتنا التي لا تشبع، وذلك بالتمييز بين الرغبات التي هي ضرورية وطبيعية، والرغبات الطبيعية غير الضرورية، والرغبات التي لا هي طبيعية ولا ضرورية. يوصي أبيقور بالاكتفاء بتحقيق الفئة الأولى من الرغبات، وبالتخلي عن الفئة الأخيرة، ثم بالتخلي في النهاية عن الفئة الثانية أيضًا، كيما نضمن غياب الهموم، ونكتشف البهجة الخالصة للوجود: «صرخات اللحم ثلاث: الشبع من الجوع، والري من العطش، والدفء من البرد. فإذا نَعِم المرء بامتلاك هذه وبرجائه بدوام امتلاكها، فقد ينافس زيوس نفسه في السعادة!» هذا هو مصدر الشعور بالعرفان الذي ما كان للمرء أن يتوقعه، والذي يلقي الضوء على ما يمكن أن يسميه بالتقوى الأبيقورية تجاه جميع الأشياء: «شكرًا للطبيعة المباركة أن جعلت ما هو ضروري سهل المنال، وما ليس سهلًا غير ضروري.»

التدريبات الروحية لازمة من أجل شفاء الروح. ويوصينا الأبيقوريون، شأنهم شأن الرواقيين، أن نتأمل ونتمثَّل، بالغدو والآصال، مأثورات أو خلاصاتٍ مختصرة تتيح لنا أن تبقى المبادئ الأساسية في يدنا. من ذلك على سبيل المثال «الصيغة الشافية الرباعية» Tetrapharmakos: «الرب لا يبثُّ مخاوف، الموت لا يبثُّ همومًا، وبينما الخير سهل المنال فالشر سهل الاحتمال.» إن وفرة مجموعات الحكم الأبيقورية إنما هي استجابة لمطالب التدريب الروحي الخاص بالتأمل. على أن دراسة الرسائل العقدية للمؤسسين العظام للمدرسة، مثلما هو الحال مع الرواقيين، كانت أيضًا تدريبًا يقصد منه أن يقدم مادة للتأمل، من أجل أن تتشرب الروح، على نحو أكثر دقة، بالحدوس الأساسية للأبيقورية.

وتعدُّ دراسة الفيزيقا تدريبًا روحيًّا مهمًّا بصفةٍ خاصة. «لا تحسبن معرفة الظواهر السماوية تحقق لنا أي غاية أخرى عدا التحرر من الاضطراب، والثقة الوطيدة، شأنها شأن غيرها من حقول الدراسة» (أبيقور، رسالة إلى بيثوكليس). إن تأمل العالم الفيزيقي وتخيُّل اللانهائي عنصران مهمان في الفيزيقا الأبيقورية، وإن كليهما قمين أن يحدث تغيرًا تامًّا في طريقة نظرنا إلى الأشياء. العالم المغلق متمدد إلى ما لا نهاية، ونحن نستمد من هذا المشهد متعةً روحيةً فريدة:

> «تنفرج جدران العالم، أرى النشاط جاريًا خلال الخلاء كله ... هنالك يتملكني فرحٌ قدسي ورعدة، فها هي الطبيعة بسلطاني قد انكشفت بوضوحٍ شديد وأُميط اللثام عن كل جزء منها.» (لوكريتس، «في طبيعة الأشياء»)

غير أن التأمل، سواء كان بسيطًا أو عميقًا متبحرًا، ليس التدريب الروحي الأبيقوري الوحيد. فلكي تَشفي الروح فإنه ليس من الضروري، مثلما يريد الرواقيون، أن تدربها على أن تشدَّ نفسها، بل تدربها على أن تسترخي. وبدلًا من تصور المحن مسبقًا من أجل الاستعداد لتحمُّلها فإن علينا، فيما يقول الأبيقوريون، أن ننأى بفكرنا عن رؤية الأشياء المؤلمة، ونركز أبصارنا على الأشياء السارة. علينا أن نعيد معايشة الذكريات الخاصة بالمسرات الماضية، وأن نتمتع بالمسرات الحاضرة، مدركين كم هي شديدة وسائغة هذه المتع الحاضرة! إن لدينا هنا تدريبًا روحيًّا محددًا تمامًا، ومختلفًا عن اليقظة الدائمة التي يتحلى بها الرواقي في استعداده الدائم لصون حريته الخلقية في كل لحظة. إنما تبشر الأبيقورية بالاختيار العمدي، المتجدد على الدوام، للاسترخاء والصفاء، مقرونَين بشكرٍ عميق تجاه الطبيعة والحياة، اللتين تقدمان لنا على الدوام فرحًا ومتعة لو أننا عرفنا كيف نجدهما.

كذلك الأمر بالنسبة للتدريب الروحي على الحياة في اللحظة الحاضرة، فهو في الأبيقورية غيره في الرواقية. فهو عند الرواقيين يعني التوتر الذهني والتيقظ المستمر للضمير الأخلاقي، أما عند الأبيقوريين فهو، كما قد رأينا، دعوة إلى الاسترخاء والصفاء. إن القلق أو الهم ليشدنا بعنف في اتجاه المستقبل فيحجب عنا القيمة الهائلة للحقيقة البسيطة: «نحن نولد مرةً واحدة، ولا يمكن أن نولد مرتين ... ولكنكم، يا من لا حكم لكم على الغد، لا تزالون تسوِّفون سعادتكم: فتهدر الحياة في التسويف ويموت كل واحد منا وهو مثقل بالهموم» (أبيقور). هذه هي الفكرة القابعة في قولة هوراس الشهيرة Carpe Diem (اقبض على الحاضر):

بينما أتحدث تنحسر الحياة.
لذلك تشبثْ بكل يومٍ حاضر ولا تعوِّل على التالي.

(هوراس: قصائد)

اللذة، في نهاية التحليل، هي عند الأبيقوريين تدريبٌ روحي — اللذة المقصودة هنا ليست مجرد الإشباع الحسي، بل اللذة الذهنية المستمَدَّة من تأمل الطبيعة، والتفكر في اللذات الماضية والحاضرة، وأخيرًا لذة الصداقة. وللصداقة في الأوساط الأبيقورية تدريباتها الروحية التي تُجرى في جوٍّ هادئٍ بهيج: تشمل هذه التدريبات اعتراف المرء بأخطائه على الملأ، والتقويم المتبادل الذي يتم بروحٍ أخوية، وتمحيص المرء لضميره. لقد كانت الصداقة ذاتها، في المقام الأول، هي التدريب الروحي بامتياز. «على كل شخص أن يخلق مناخًا يمكن أن تزدهر فيه القلوب. الغاية الرئيسية هي السعادة. ويسهم العطف المتبادل، والثقة التي بها يعتمد الأفراد بعضهم على بعض، في هذه السعادة أكثر من أي شيءٍ آخر.»

(٢) تعلَّم أن تُحاوِر

من المرجَّح أن ممارسة التدريبات الروحية متجذرة في تعاليم تعود إلى أزمنةٍ موغلة في القِدم. غير أن شخصية سقراط هي التي جعلتها تبزغ في الوعي الغربي. ذلك أن هذه الشخصية كانت، وظلت، النداء الحي الذي يوقظ ضميرنا الأخلاقي. وينبغي ألا ننسى أن هذا النداء تردد في شكلٍ محدَّد، هو الحوار.

ليس السؤال المحوري في الحوار السقراطي هو «ماذا» يناقش (ما الموضوع الذي يدور حوله الحديث) بل «مَن» هو المتحدث.

«أيما شخصٍ قريب من سقراط ويدخل في محادثة معه فهو عرضة لأن يُستدرَج إلى مجادلة. وأيًّا ما كان الموضوع الذي يبدؤه فسوف يذهب به سقراط كل مذهب، حتى يجد نفسه في النهاية مدفوعًا إلى أن يفصح عن حياته الحاضرة والماضية، حتى إذا ما وقع في الشَّرَك فلن يتركه سقراط حتى ينخله ويمحِّصه ... ولستُ أرى أي ضير في أن يذكِّرنا أحد بأي خطأ نفعله أو فعلناه. إن من لا يهرب من النقد سيضمن أن يكون أكثر انتباهًا لحياته المقبلة.» (أفلاطون، محاورة «لاخس»)

في أية محاورةٍ سقراطية فإن مُحاوِر سقراط لا يتعلم أي شيء، وليس لدى سقراط نية في أن يُعلِّمه أي شيء. كما أن سقراط يقول مرارًا وتكرارًا، لكل من يريد أن يستمع، إن الشيء الوحيد الذي يعرفه هو أنه لا يعرف شيئًا. غير أنه، مثل ذبابة خيل لا تعرف التعب، لم يكن يكلُّ عن ملاحقة محدِّثيه بأسئلة تنسل أسئلة، لكي يدفعهم إلى الانتباه إلى أنفسهم ورعايتها.

«أسائل بطريقتي أيًّا صادفتُ، وأهيب به قائلًا: ما لي أراك يا صاح تُعنى وسعك بجمع المال وطلب المجد والصيت، ولا تنشد الحكمة والحق وتهذيب النفس إلا قليلًا؛ وأنت ابن أثينا، مدينة العظمة والقوة والحكمة؛ ألا يخجلك ذلك؟» (أفلاطون، محاورة «الدفاع»)

رسالة سقراط هي أن يدعو معاصريه إلى تمحيص ضميرهم وإلى ارتقائهم الداخلي:

«ماذا أنتم صانعون برجل أهمل ما عُنيت به كثرة الناس؛ الثروة ومصالح الأسرة والمناصب الحربية، ولم يقل في جمعية الشعب قولًا، ولم يشترك في مجالس الحكام، ولم يساهم في الدسائس والأحزاب بنصيب؟ ... لقد قصدت إلى أن أسدي لكلٍّ منكم على حدته ما أعتقد أنه أعظم خدمةٍ ممكنة: أن أحمل كل رجل بينكم على وجوب النظر إلى نفسه لينشد الفضيلة والحكمة قبل أن ينظر إلى مصالحه الخاصة.» (أفلاطون، محاورة «الدفاع»)

في محاورة «المأدبة» Symposium يصف ألقيبيادس ما فعلته في نفسه حواراته مع سقراط فيقول: «... تركتني في حالةٍ ذهنية شعرت فيها أنني، ببساطة، لا أستطيع أن أمضي في العيش بالطريقة التي كنت عليها ... جعلني أعترف أنني بينما أقضي وقتي في السياسة فأنا أهمل كل الأشياء التي تهيب بي أن أنتبه إليها في نفسي».

«هكذا تتكشف محاورات سقراط عن نوع من التدريب الروحي الجمعي؛ فالمتحاورون فيها مدعوون إلى المشاركة في تدريباتٍ روحيةٍ داخلية، مثل تمحيص الضمير والالتفات إلى النفس. إنهم، بعبارةٍ أخرى، مدعوون إلى الإذعان للقول المأثور «اعرفْ نفسك». وبرغم صعوبة التأكد من المعنى الأصلي لهذه الصيغة، فإن من البين أنها تدعونا إلى تكوين علاقة مع أنفسنا — تأسيس علاقة النفس بالنفس، والتي تشكل أساس كل تدريبٍ روحي. أن يعرف المرء نفسه تعني، بين أشياء أخرى، أن يعرف نفسه بوصفه غير حكيم: أي ليس صوفوس، بل بوصفه فيلو-صوفوس، أيْ بوصفه شخصًا على الطريق تجاه الحكمة. كما أنها يمكن أن تعني أن يعرف المرء نفسه في وجوده الجوهري؛ مما يستلزم الفصل بين «ما ليس نحن» و«ما هو نحن». ويمكن أخيرًا أن تعني أن يعرف المرء نفسه في حالته الأخلاقية الحقيقية؛ أي أن يمحص المرء ضميره.

إذا أمكننا أن نستند إلى الصورة التي رسمها أفلاطون وأرسطوفانيس فإن سقراط، سيد الحوار مع الآخرين، كان سيدًا أيضًا في الحوار مع نفسه، وكان، من ثم، سيدًا في ممارسة التدريبات الروحية. إنه يوصف بأنه قادر على درجةٍ غير اعتيادية من التركيز الذهني. فهو، مثلًا، يصل متأخرًا إلى مأدبة أجاثون لأنه «فيما انطلقنا في الطريق فُتح عليه، فأخذ يفكر فيما طرأ لذهنه، فسار الهوينى وتخلَّف عن رفيقه» (المأدبة). ويروي ألقيبيادس كيف أنه أثناء الحملة العسكرية ضد Poteidaia ظل سقراط واقفًا طوال النهار وطوال الليل «مستغرقًا في الفكر». وفي مسرحية «السحب» يومئ أرسطوفانيس، فيما يبدو، إلى نفس العادات السقراطية:

> «الآن فكِّر بعمق وتأمل، درْ والتفَّ في كل اتجاه وأنت تركز. وإذا أكديت بإزاء نقطةٍ مستغلقة فاقفز إلى أخرى ... والآن لا تدعْ عقلك يُدوِّم دائمًا حول نفسه، بل نفِّس عن أفكارك قليلًا وأطلقها في الهواء قليلًا، مثل خنفساء أيار مربوطة برجلها.» (أرسطوفانيس، «السحب»)[٩]

[٩] لاحظ أن المسرحية كوميدية تتناول سقراط بالسخرية.

يبدو أن تلاميذ سقراط كانوا ينظرون إلى التأمل؛ أي ممارسة المرء الحوار مع نفسه، بعين الإجلال. وعندما سئل أنتستين أية فائدة ربحها من الفلسفة؟ قال: «القدرة على المحادثة مع نفسي.» ثمة صلةٌ وثيقة بين الحوار مع الآخرين والحوار مع النفس: لا يستطيع مواجهة نفسه على نحوٍ أصيل مَن ليست لديه القدرة على الملاقاة الأصيلة بالآخر، والعكس صحيح كذلك. لا يمكن للحوار أن يكون أصيلًا إلا داخل إطار الحضور تجاه الآخرين وتجاه النفس. من هذه الزاوية فإن كل تدريبٍ روحي هو حوار ما دام هو تدريبًا على الحضور الأصيل تجاه النفس وتجاه الآخرين.

المحاورات الأفلاطونية تدريباتٌ نموذجية. هي نماذج من حيث إنها ليست تدوينات لحواراتٍ حقيقية، بل تأليفاتٌ أدبية تعرض حوارًا مثاليًّا، وهي تدريبات بالضبط بقدر ما هي حوارات: لقد رأينا للتوِّ، فيما يتعلق بسقراط، الخاصية الجدلية لكل التدريبات الروحية. فالمحاورة هي خط رحلة الفكر يقتفي مسارها اتفاقٌ معقود، على نحوٍ متصل، بين سائل ومجيب. ويؤكد أفلاطون بشدة أن طريقته هي النقيض من المماحكة Eristics.[١٠] في محاورة «مينون» يؤكد أفلاطون على هذه النقطة:

> «أما إذا كان من الأصدقاء الذين يرغبون، كما نفعل الآن أنا وأنت، في الحوار معًا، فإنه واجب علينا أن نكون أكثر رقَّة معهم، وأن نجيبهم على نحوٍ أكثر ملاءمة لقواعد المحادثة (الديالكتيك/فن الحوار). ولا شك أنه ليس فقط من الموافق أكثر لقواعد المحادثة أن يجيب المرء بالحقيقة، بل إنه يجب عليه كذلك أن يجيب في حدود أشياء أعلن صاحب السؤال أنه يعرفها.» (أفلاطون، محاورة «مينون»)

بوسعنا أن نرى أن المحاور (المخاطب في الحوار Interlocutor) هو بُعدٌ ذو أهميةٍ كبرى. هذا البعد هو ما يمنع الحوار من أن يصبح عرضًا مذهبيًّا نظريًّا، ويدفعه إلى أن يكون تدريبًا عمليًّا ملموسًا. ذلك أن الغرض ليس تقديم مذهب، بل إرشاد المحاور تجاه موقفٍ ذهنيٍّ محدد. الحوار قتال، ودي ولكنْ حقيقي.

[١٠] أي المحاجَّة من أجل الخلاف لا من أجل حل الخلاف، أو الجدال الذي يرمي إلى قهر الخصم لا إلى البحث عن الحقيقة، أو الجدل من أجل الغلبة لا من أجل التعاون الصادق في الوصول إلى الحقيقة.

هذه النقطة تستحق التوكيد؛ إذ إن الشيء نفسه يحدث في كل تدريبٍ روحي: إن لزامًا علينا أن ندع أنفسنا تتغير، أن نتغير في وجهة نظرنا، وفي مواقفنا وفي قناعاتنا. يعني ذلك أن علينا أن نتحاور مع أنفسنا، ومن ثم يجب علينا أن نخوض معركة مع أنفسنا. من هنا فإن ميثودولوجيا المحاورة الأفلاطونية ذات أهميةٍ حاسمة:

> «ومهما يكن من شيء فإن الفكر الأفلاطوني لا وجه لشبه بينه وبين يمامةٍ خفيفة الجناح ليست بحاجة إلى جهد لكي تقلع من الأرض فتحلق بعيدًا في فضاءاتٍ يوتوبيةٍ محضة ... إنما على اليمامة كل لحظة أن تناضل ضد روح المحاور المثقلة بالرصاص. عليها أن تخوض معركة لكل درجة من درجات الصعود وأن تكسبها.» (جولدشميت، محاورات أفلاطون)

ولكي يخرج المرء منتصرًا من هذه المعركة ليس يكفي أن يكشف الحقيقة. وليس يكفي حتى أن يبرهن عليها. إن ما يلزمه هو «الإقناع»، ومن أجل ذلك يجب أن يستخدم السيكاجوجيا Psychagogy، أي فن إغراء (حفز) الأرواح.[١١] وحتى إذ ذاك ليس يكفي أن تستخدم البلاغة، التي تحاول، كيفما كانت، أن تقنع من مسافة، بواسطة الخطاب المتصل. إن ما يلزمه في المقام الأول هو الديالكتيك، الذي يتطلب اتفاقًا صريحًا من جانب المحاور في كل لحظة. يجب أن يتخير الديالكتيك مسارًا متعرجًا — أو بالأحرى سلسلة من المسارات المتباعدة في الظاهر والمتقاربة برغم ذلك — حتى تحمل المحاوِر على أن يكتشف التناقضات التي في موقفه، أو أن يسلم بنتيجةٍ غير متوقَّعة. إن جميع الحلقات، والالتفافات، والتفرعات اللانهائية والاستطرادات والدقائق، التي تجعل القارئ الحديث لمحاورات أفلاطون يضيق ذرعًا؛ مقصود بها أن تجعل القارئ القديم والمحاورين يخوضون مسارًا محددًا. بفضل هذه الالتفافات، و«بجهدٍ كبير، يعجم المرء الأسماء، والتعريفات، والرؤى، والأحاسيس، ويقرع أحدها بالآخر»، و«يقضي المرء وقتًا طويلًا في صحبة الأسئلة»، «يعيش مع الأسئلة»، حتى ينبلج له الضياء. غير أنه لا يكفُّ عن الممارسة، لأن «الحياة كلها عند ذوي العقل من الناس إنما تُقاس بقدر الإصغاء إلى مثل هذه المطارحات» (أفلاطون، محاورة «الجمهورية»).

---

[١١] أو فن قيادة النفوس.

العبرة ليست بحل مشكلةٍ معينة، إنما هي بالطريق الذي نقطعه للوصول إلى الحل، طريق عَبْره يُكوِّن المحاور والتلميذ والقارئ فكرهم، ويجعلونه أجدر باكتشاف الحقيقة بنفسه.[١٢]

الغريب: هَبْ أن أحدًا سألنا السؤال التالي عن فصلنا في تعلم القراءة في المدرسة الابتدائية: «عندما يُسأل طفل أن يتهجى حروف كلمةٍ ما (أية كلمة تحبها). هل علينا أن نعتبر أن هذا التمرين يجرى لاكتشاف الهجاء الصحيح للكلمة المعينة التي حددها المعلم، أم نعتبره مصمَّمًا لتحسين قدرة الطفل في التعامل مع جميع الكلمات التي قد يُطلب منه أن يتهجاها؟»

سقراط الصغير: من المؤكد أننا نجيب بأن الغرض هو أن نعلمه قراءة الكلمات جميعًا.

الغريب: كيف ينطبق هذا المبدأ على بحثنا الحالي عن رجل الدولة؟ لماذا طرحنا على أنفسنا هذا السؤال؟ أيكون غرضنا الرئيسي أن نجد رجل الدولة، أم أن لدينا الهدف الأكبر في أن نصبح أكثر قدرةً على الحوار وعلى معالجة جميع الأسئلة؟

سقراط الصغير: الجواب هنا أيضًا واضح؛ نحن نهدف إلى أن نصبح أكثر قدرة على الحوار في جميع الموضوعات الممكنة» (أفلاطون، محاورة «السياسي»).

موضوع الحوار، كما نرى، أقل أهمية من المنهج المطبَّق فيه، وحل المشكلة أقل قيمة من الطريق الذي نقطعه معًا لكي نحلَّها. ليس المهم أن تجد الجواب على مشكلةٍ ما قبل غيرك، بل أن تمارس، بأكبر كفاءة ممكنة، تطبيق منهج:

«إن السهولة والسرعة في تعليم الجواب على المشكلة المطروحة شيءٌ جدير بكل ثناء؛ غير أن «اللوجوس» يقتضي أن يكون هذا سببًا ثانويًّا، لا أوليًّا، في إطراء حجة. فالذي ينبغي أن نقدره أولًا وفوق كل شيء هو المنهج الفلسفي نفسه، وهذا الأخير يتمثل في القدرة على التقسيم وفقًا للصور Forms. وسواء، من ثم، كان اللوجوس طويلًا ضافيًا أو مختصرًا للغاية فإنه إذا غادر المستمع وهو

---

[١٢] يقول جولدشميت: «إنما غاية الحوار التكوين لا التلقين» More to Form Than to Inform.

أكثر قدرة على أن يجد الصور بنفسه، فإن هذا المثول للوجوس هو الذي ينبغي أن ينجز بدأب وعناية.»[١٣] (أفلاطون، محاورة «السياسي»)

والحوار الأفلاطوني، بصفته تدريبًا ديالكتيكيًّا، هو تدريبٌ روحي قلبًا وقالبًا. ثمة سببان لذلك: في المقام الأول فالحوار، بحذر ولكن بأصالة، يقود المحاور — والقارئ — إلى التحول Conversion. الحوار لا يكون حوارًا إلا إذا كانت لدى المحاور رغبةٌ حقيقية في الحوار؛ أي إذا كان يريد حقًّا أن يكتشف الحقيقة، ويرغب في «الخير» من أعماق روحه، وكان مستعدًّا لأن يُذعن للمقتضيات العقلية للوجوس، وكان فعل الإيمان لديه مناظرًا لفعل سقراط: «ولأنني على قناعة بصواب هذه الحجة فأنا مستعد، بمساعدتك، أن أبحث في طبيعة الفضيلة» (أفلاطون، محاورة «مينون»).

الحق أن النشاط الديالكتيكي (الحواري) هو صعودٌ مشترك صوب الحقيقة وصوب «الخير»، «الذي تسعى إليه كل نفس». وفضلًا عن ذلك، من وجهة نظر أفلاطون، فكل تدريبٍ ديالكتيكي، بالضبط لأنه تدريب على الفكر الخالص وخاضع لمتطلبات اللوجوس، فإنه يصرف النفس عن العالم الحسي، ويتيح لها أن تحوِّل ذاتها تجاه «الخير». إنه خط رحلة النفس تجاه المقدَّس.

(٣) تعلم أن تموت

ثمة صلةٌ ملغزة بين اللغة والموت. كانت هذه إحدى الثيمات المفضَّلة عند برايس بارين Brice Parain المتأخر، الذي كتب: «لا تنمو اللغة إلا على موت الأفراد» (بارين، «اللغة والوجود»). ذلك أن اللوجوس يمثل حاجة إلى عقلانيةٍ عمومية، ويفترض مسبقًا وجود عالم من المعايير الثابتة التي هي مضادة لحالة الصيرورة الدائمة والرغبات المتغيرة التي تميز الحياة الجسدية الفردية. في هذا التقابل Opposition فإن من يظل مخلصًا للوجوس يجازف بفقدان حياته. كذا كانت حالة سقراط، الذي قضى نحبه من أجل إخلاصه للوجوس.

[١٣] يقول أفلاطون في «الجمهورية» على لسان جلوكون: «لن يستكثر أي شخصٍ عاقل عمره بأسره على مثل هذه المناقشات.»

كان موت سقراط هو الحدث المفصلي الذي أسس الأفلاطونية. فجوهر الأفلاطونية في النهاية هو التوكيد على أن الخير هو العلة القصوى لجميع الموجودات. وبتعبير أحد الأفلاطونيين المحدثين في القرن الرابع:

«إذا كانت جميع الموجودات هي موجودات بفضل الخيرية وحدها، وإذا كانت تشارك في الخير، فالأول إذن لا بد أن يكون بالضرورة خيرًا يعلو على الوجود. ها هنا برهانٌ جلي على ذلك: النفوس الكبيرة تحتقر الحياة، من أجل الخير، حيثما عرضت نفسها للخطر في سبيل وطنها، أو أحبابها، أو من أجل الفضيلة.» (سالستيوس، «بخصوص الآلهة والعالم»)

لقد عرَّض سقراط نفسه للموت من أجل الفضيلة، وفضَّل أن يموت على أن يتخلى عن مطالب ضميره، رافعًا بذلك الخير فوق الوجود، والفكر والضمير فوق الحياة في الجسد. وما هذا سوى الاختيار الفلسفي الأساسي. فإذا صح أن الفلسفة تخضع إرادة الجسد لأن يحيا وفق المطالب العليا للفكر فإن لنا أن نقول بأن الفلسفة تدريب وتمهن[١٤] للموت. وكما قال أفلاطون في محاورة «فيدون»: «الحق يا سيمياس أن أولئك الذين يشرعون في التفلسف الصحيح هم في تدريب للموت، وأنهم الأقل انزعاجا من الموت بين جميع البشر».

والموت الذي يعنينا هنا هو انفصال النفس عن الجسد:

«فصل النفس قدر المستطاع من الجسد، وتوطينها على أن تلمَّ نفسها من كل جزء من الجسم وتركِّز ذاتها إلى أن تكون مستقلةً تماما، وأن يكون لديها مقامها، جهد استطاعتها، الآن وفي المستقبل، وحدها وبذاتها، متحررة من أغلال الجسد.» (أفلاطون، «فيدون»، c67)

هكذا هو التدريب الأفلاطوني. غير أننا يجب أن نحاذر من إساءة تأويله. يجب بصفةٍ خاصة ألا نفصله عن الموت الفلسفي لسقراط الذي يطغى حضوره على محاورة «فيدون» كلها. إن انفصال الروح والجسد الذي نعرض له هنا — أيا ما كانت الأسباب البعيدة التي مهدت له — لا يشبه على الإطلاق أي حالة من حالات الغشية Trance أو الجمدة Catalepsy (حيث يفقد الجسم الوعي بينما تكون الروح في حالة رؤيوية فائقة

[١٤] Apprenticeship.

للطبيعة). إن جميع الحجج في محاورة فيدون، سواء السابقة أو اللاحقة على الفقرة المقتبسة أعلاه، تثبت أن هدف هذا الانفصال الفلسفي هو من أجل أن تحرر الروح نفسها، فتطرح الانفعالات المرتبطة بالحواس الجسدية، حتى تبلغ استقلال الفكر.

ربما يكون بوسعنا تحصيل فكرة أفضل عن هذا التدريب الروحي إذا فهمناه على أنه محاولة لتحرير أنفسنا من وجهة نظر انفعاليةٍ جزئيةٍ مرتبطة بالحواس وبالجسم؛ كيما نعلو إلى منظور للفكر معياريٍّ عمومي، مخضِعين أنفسنا لمطالب اللوجوس ومعيار «الخير». التدريب للموت هو تدريب لإماتة فردية المرء وأهوائه من أجل أن ينظر إلى الأشياء من منظور الكونية والموضوعية.

مثل هذا التدريب يتطلب تركيز الفكر على نفسه، بواسطة التأمل والحوار الداخلي. يومئ أفلاطون إلى هذه العملية في محاورة «الجمهورية» مرة ثانية في سياق طغيان الانفعالات الفردية. يقول أفلاطون إن استبداد الرغبة يفصح عن نفسه في الأحلام على نحوٍ أكثر وضوحا:

> «الجزء الوحشي من النفس ... لا يتردد بالخيال أن يهتك عرض الأم أو من عداها، سواء كان إنسانًا أم إلهًا أم حيوانًا. وهو عندئذٍ لا يتحرج من ارتكاب أية جريمةٍ دموية، ولا يستحرم أي طعام. وباختصار فهو لا ينهي ذاته عندئذٍ عن أية حماقة أو وقاحة.» (أفلاطون، «الجمهورية»، 571d)

ولكي نحرر أنفسنا من هذا الاستبداد علينا أن نلجأ إلى تدريبٍ روحي من نفس الصنف الذي وصف في «فيدون»:

> «أما الشخص الذي يتصف بالاعتدال والصحة، فإنه لا يستسلم للنوم إلا بعد أن يكون قد أيقظ عقله وغذَّاه بالأفكار والخواطر الرفيعة في تأملٍ باطن مركَّز؛ وبعد أن يكون قد هدَّأ رغباته ... وهدَّأ الجزء الغضبي من نفسه ... وبمجرد أن يُهدِّئ هذين الجزأين من نفسه ويوقظ الجزء الثالث الذي تكمن فيه الحكمة ... ففي هذه الحالة وحدها تبلغ النفس أعلى درجات الحقيقة.» (أفلاطون، «الجمهورية»، 571d–572a)

وهنا أستميح القارئ في استطرادٍ وجيز. لقد كان تقديم الفلسفة كـ «تدريب للموت» قرارًا غاية في الأهمية. مثل هذا التوصيف، كما بادر بالملاحظة محاور سقراط في فيدون، يبدو مضحكًا بعض الشيء، ويُبرِّر للرجل العام أن يسمي الفلاسفة بالمكتئبين المحتضرين

الذين إذا أُدينوا بالموت سيكونون قد نالوا جزاءهم المستحق.[١٥] غير أن من يأخذ الفلسفة مأخذ الجد سيرى أن قول أفلاطون صحيح للغاية. لقد كان لهذا القول المأثور تأثيرٌ هائل على الفكر الغربي، وقد أخذ به حتى خصوم للأفلاطونية مثل أبيقور وهيدجر. وإن الحشو الكلامي الفلسفي في الماضي والحاضر ليبدو فارغًا حقًّا إذا قورن بهذه الصياغة. وبتعبير لاروشفوكو: «اثنان لا يمكنك التحديق فيهما: الشمس ... والموت» (لاروشفوكو، مبادئ، رقم ٢٦).

الحق أنه لا يجرؤ على مجرد التفكير في ذلك إلا الفلاسفة. وتحت جميع تصوراتهم المتباينة للموت ثمة فضيلةٌ مشتركةٌ واحدة تعاود مرارًا وتكرارًا: Lucidity (الصفو، الروق، الاستبصار، الشفافية، وضوح الفكر وبُعد النظر). يرى أفلاطون أن من عرف يومًا مذاق خلود الفكر لا يمكن أن يرتاع لفكرة أن يختطف من الحياة الحسية. ويذهب أبيقور إلى أن خاطر الموت مساوٍ للوعي بالطبيعة المتناهية للوجود، وهذا بعينه هو ما يضفي قيمةً لامتناهية على كل لحظة. تندفق كل آنة من آنات الحياة محملة بقيمة لا تقدَّر. يقول هوراس: «اعتبرْ أن كل يوم طلعت عليك شمسه سيكون آخر يوم لك، ولسوف تتلقى كل ساعة غير منتظرة بالعرفان والشكر.»

في التمهُّن بالموت يكتشف الرواقي التمهن بالحرية. من أشهر مقالات مونتيني مقال «في أن الفلسفة تُعلِّم كيف تموت» اقتبس فيه قول سنكا «من تعلَّم كيف يموت فقد تعلم كيف لا يستعبد.»[١٦] إن خاطر الموت يحول نغمة الحياة الداخلية ومستواها. يقول إبكتيتوس في «المختصر»: «ضع الموت نصب عينَيك في كل شيء ... وعندئذٍ لن تفكر أبدًا في أي شيءٍ دنيء، ولن تتوق إلى أي شيء توقًا زائدًا عن الحد» (إبكتيتوس، «المختصر»، ٢١). وهذه الثيمة الفلسفية، بدورها، موصولة بثيمة القيمة اللامتناهية للحظة الحاضرة التي ينبغي علينا أن نعيشها وكأنها أول وآخر لحظة.

ولا تزال الفلسفة «تدريبًا للموت» عند مفكرٍ حديث مثل هيدجر. فالوجود الأصيل عند هيدجر هو استباق للموت بصفاء وسكينة؛ وإن لك أن تختار بين الصفاء والزيغ.

---

[١٥] أفلاطون: محاورة «فيدون» a-b64. وقد يكون هذا إشارة إلى أرسطوفانيس: مسرحية «السحب» الأبيات ١٠٣، ٥٠٤.

[١٦] He Who Has Learned How to Die Has Un-Learned Slavery.

ويبدو أن سنكا قد استعار فكرة «تأمل الموت» من أبيقور.

التدريب على الموت عند أفلاطون هو تدريبٌ روحي عبارة عن تغيير المرء لزاوية رؤيته: من نظرة إلى الأشياء تسودها الانفعالات الفردية إلى تمثيل للعالم تحكمه كونية الفكر وموضوعيته. يشكل هذا تحولًا Metastrophe بجمع الروح. من منظور الفكر الخالص فإن الأشياء «البشرية الموغلة في البشرية» تبدو ضئيلة على نحوٍ مفجع. هذه واحدة من الثيمات الأساسية للتدريبات الروحية الأفلاطونية، وهذه هي التي ستتيح لنا أن نحتفظ بصفائنا في الشدائد:

«– أعني القانون العقلي القائل إنه ليس أفضل من تحمل المكاره بأكبر قدر من رباطة الجأش، وعدم الاستسلام للحزن؛ إذ إن المرء لا يعلم ما في هذه الأحداث من خير وشر، وهو لن يكسب من الثورة شيئًا، والقائل إن الأمور الإنسانية كلها لا تستحق من المرء اهتمامًا، وأن حزننا يحول دون حدوث ما نحن في أشد الحاجة إليه في مثل هذه اللحظات.

– ماذا تعني؟

– أعني تدبر ما حدث، واستعادة قدرتنا على التحكم في النفس بعد أن يوجِّه القدر ضربته، كما في لعبة النرد، وترك العقل يحدد أفضل السبل أمامنا، والكف عن سلوك مسلك الأطفال الذين يصرخون عندما يصيبهم جرح ويضمون إليهم الجزء المجروح، وتعويد النفس أن تهرع دائمًا لنجدة المريض المحتاج إليها، وتسارع بإنهاضنا من كبوتنا، ومواساة الحزن بلمسة من دوائها الشافي.» (أفلاطون، «الجمهورية»، 604b-d)

قد يقول قائل إن هذا التدريب الروحي هو تدريبٌ رواقي بالفعل؛ إذ بوسعنا أن نرى فيه استخدام القواعد والمبادئ التي تقصد إلى أن «تروض الروح» وتحررها من الانفعالات، ومن بينها يلعب المبدأ الذي يؤكد تفاهة الشئون البشرية دورًا هامًّا. إلا أن هذا المبدأ بدوره ما هو إلا نتاجٌ مترتب على الحركة، التي يصفها أفلاطون في «فيدون»، التي تصعد بها النفس، النازحة من الفردية إلى الكونية، إلى مستوى الفكر الخالص.

في الفقرة التالية نجد المفاهيم المفتاحية الثلاثة: تفاهة الشئون البشرية، وازدراء الموت، والرؤية الكونية المميزة للفكر الخالص؛ نجدها مرتبطة بوضوح تام:

«وها هي ذي مسألةٌ أخرى يتعيَّن بحثها في سعينا إلى تمييز الطبيعة الفلسفية من غيرها؛ وهي أن تكون النفس أبعد ما تكون عن الوضاعة، ما دام صغر

> النفس هو أبعد الأمور عن الروح التي تتجه دومًا إلى إدراك مجموع الأشياء الإنسانية والإلهية معًا ... فإذا كان المرء قد وهب مثل هذه النفس الكبيرة، وأحاط فكره بالزمان في كليته والوجود في مجموعه، فهل تظنه قادرًا على أن يرى في هذه الحياة البشرية شيئًا ذا بال؟ ... وإذن فمثل هذا الرجل لن يرى في الموت ما يخيف» (أفلاطون، «الجمهورية»، 488a)

هنا يتصل «التدريب على الموت» بتأمل «الكل» وصعود الفكر الذي يرتفع من الذاتية المنفعلة الفردية إلى المنظور الكوني الشمولي؛ وبعبارةٍ أخرى فإنه يبلغ إلى تدريب الفكر الخالص. في هذه الفقرة، للمرة الأولى، يوسم الفيلسوف بالصفة التي سوف تلازمه طيلة التراث القديم: عظمة الروح. عظمة الروح هي ثمرة شمولية الفكر. هكذا يصبح الجهد النظري والتأمل بكليته تدريبًا روحيًّا، بقدر ما يرفع فكره إلى منظور «الكل» ويخلِّصه من أوهام الفردية (وبتعبير فريدمان: «اخطُ خارج الزمن ... صرْ أبديًّا بأن تتجاوز ذاتك»).

من هذا المنظور (الكلي الشمولي الكوني) تصبح حتى الفيزيقا تدريبًا روحيًّا، تدريبًا يقع في ثلاثة مستويات: فالفيزياء، في المقام الأول، يمكن أن تكون نشاطًا تأمليًّا يحمل غايته في ذاته، ويقدم للروح بهجة وصفاءً، ويحررها من الهموم اليومية. هذه هي روح الفيزيقا الأرسطية: «الطبيعة، التي شكلت المخلوقات، تهب متعةً مدهشة في دراستها لكل الذين يستطيعون تتبع الصلات العلية، والذين هم فلاسفة بطبيعتهم.» أما لوكريتس الأبيقوري فقد كان، مثلما رأينا، يجد في تأمل الطبيعة «فرحًا قدسيًّا». وأما عند إبكتيتوس الرواقي فإن معنى وجودنا يكمن في هذا التأمل: «لقد وضعنا على الأرض لكي نتأمل الخلق الإلهي، وينبغي ألا نموت قبل أن نكون قد شاهدنا عجائبه وعشنا في توافق مع الطبيعة» (إبكتيتوس، المحادثات، ١–٦).[١٧]

من الواضح أن المعنى الدقيق لتأمل الطبيعة يختلف اختلافًا بعيدًا من فلسفة إلى أخرى. ثمة فرقٌ كبير بين الفيزيقا الأرسطية، مثلًا، والإحساس نحو الطبيعة الذي نجده عند فيلون السكندري وبلوتارخ. غير أن من الشائق أن نلحظ بأي حماسة يتحدث هذان الكاتبان عن فيزيقاهما التخيلية:

---

[١٧] يقول إبكتيتوس أيضًا: «الله اصطفى الإنسان ليكون مشاهدًا لله وأعماله، ليس مشاهدًا فقط بل ومفسرًا أيضًا ... ما أروع أن ترحل إلى الأولمب لتشاهد أعمال فيدياس! والأروع أن تشاهد أعمال الله وإبداعه حيثما كنت» (المحادثات، ١–٦).

> «أولئك الذين يمارسون الحكمة ... هم متأملون ممتازون للطبيعة وكل شيء تحتويه الطبيعة، يتفحصون الأرض والبحر والسماوات وقاطنيها. إنهم مرتبطون في فكرهم بالشمس والقمر وكل النجوم الأخرى، الثابت منها والجائل في مساره. ورغم أن أجسامهم مرتبطة بالأرض فإنهم يمنحون أرواحهم أجنحة لكي يسيروا على الأثير ويتأملوا القوى التي تقيم هناك، مثلما يليق بمواطنين حقيقيين للعالم ... وبذلك فإنهم، ممتلئين بالفضل والامتياز، يتعوَّدون ألا يلقوا بالًا بالجسد وبالأشياء الخارجية ... وغنيٌّ عن القول أن مثل هؤلاء الناس، مبتهجين بفضائلهم، يجعلون من حياتهم كلها مهرجانًا.» (فيلون السكندري، «في القوانين الخاصة»)

هذه الأسطر الأخيرة هي إلماع لشذرة ديوجين الكلبي، التي اقتبسها أيضًا بلوتارخ: «الإنسان الصالح، ألا يعتبر كل يوم مهرجانا؟» ... «ومهرجانًا رائعًا للغاية لو ترى.» ويمضي بلوتارخ:

> «فالعالم هو أكثر المعابد قداسة وألوهة، وأجدرها بالآلهة. والإنسان أدخل فيه بالميلاد لكي يكون مشاهدًا: لا لتماثيل اصطناعية جامدة للصور المدركة للماهيات المعقولة ... مثل الشمس، والقمر، والنجوم، والأنهار التي يتدفق ماؤها مجددًا على الدوام، والأرض التي تخرج الغذاء للنبات والحيوان على السواء. حياة هي وحيٌ تام، وإن انتسابًا إلى مثل هذه الأسرار لا بد أن يكون مليئًا بالسكينة والفرح.» (بلوتارخ، «في سلام العقل»)

والفيزياء كتدريبٍ روحي يمكن أيضًا أن تتخذ شكل عروجٍ خيالي إلى الأعالي، تبدو معه الشئون البشرية ضئيلة لا قيمة لها. ونحن نصادف هذه الثيمة عند ماركوس أوريليوس:

> «إذا ما رُفعتَ فجأة إلى ارتفاعٍ هائل وأمكنك أن تنظر تحتك إلى مشاغل البشر بشتى أصنافها، لأن مجال نظرك سوف يضم أيضًا حشدًا هائلًا من الأرواح التي تأهل الفضاء والسماء، ولأنك مهما أعدت الكرة فسوف ترى الأشياء نفسها؛ الرتابة والزوال. هل هذه الأشياء تستدعي الزهو والخيلاء؟!» (ماركوس أوريليوس، التأملات، ١٢–٢٤)

والثيمة نفسها نجدها عند سنكا:

«تنال الروح ذروة السعادة حين تدوس على كل ما هو شر ثم تصعد إلى الأعالي وتجول بين النجوم ذاتها، هنالك تود أن تضحك على أبهة الأغنياء ... غير أن الروح لا يتسنى لها أن تزدري كل هذا حتى تصوب نظرة ازدراء إلى كوكب الأرض الضئيل من أعلى قائلة لنفسها: «هذه إذن النقطة الضئيلة التي تتقاسمها أممٌ عديدة فيما بينها بالنار والسيف؟ كم هي مضحكةٌ سخيفة تخوم البشر!» (سنكا، «أسئلة طبيعية»)

في هذا التدريب على رؤية الكل، والصعود بالفكر إلى مستوى الفكر الكوني الشمولي، يمكننا أن نتبين درجةً ثالثة، نقترب منها أكثر من الثيمة الأفلاطونية التي بدأنا منها. وعلى حد قول ماركوس أوريليوس:

«لا تعدْ تتنفس فقط من الهواء المحيط، بل خذ فكرك أيضًا من العقل الذي يضم الأشياء جميعًا. فالقوة العاقلة منتشرة، كالهواء، في كل مكان، ومتخلِّلة في كل شيء، طوع من يشاء أن يتشرَّبها، تمامًا كالهواء لمن يستطيع أن يتنفسه ... عندئذٍ ستوفر لنفسك للتو مكانا رحبًا بأن تفهم الكون كله وتستوعبه في عقلك، وبأن تتفكر في أبدية الزمان.» (ماركوس أوريليوس، التأملات، ٨–٥٤، ٩–٣٢)

عند هذه المرحلة نصبح كما لو أننا صرنا لامبالين بفرديتنا، ونحن إذ نفعل ذلك نتقبل داخل وعينا من جهة وشمولية التفكير في الكل من جهةٍ أخرى.

لقد كنت «الكل» أصلًا، ولكنْ لأن شيئًا ما غير «الكل» حدث أن أضيف عليك، فقد أصبحت أقل من «الكل»، من جراء واقعة هذه الإضافة ذاتها. ذلك أن الإضافة لم تأتِ من الوجود — فماذا عساه أن يضاف إلى «الكل»؟! — بل أتت من اللاوجود. عندما يصبح المرء «شخصًا ما» من جراء اللاوجود، لا يعود المرء هو «الكل»، حتى يترك اللاوجود وراءه. كما أنك تزيد نفسك عندما ترفض كل شيء عدا «الكل»، وما إن تنبذه حتى يتمثل لك «الكل» ... «الكل» لا يحتاج إلى أن «يجيء» لكي يكون حاضرًا. فإذا لم يكن حاضرًا فإنما سبب ذلك أنك «أنت» الذي أبعدتَ نفسك عنه. ليس يعني «إبعاد نفسك» تركها لتذهب إلى

> مكانٍ ما آخر؛ إذ سيكون «الكل» هناك أيضًا؛ بل يعني الانصراف عن الكل برغمٍ حقيقة أنه هناك.» (أفلوطين، التاسوعات)

ومع أفلوطين نعود الآن إلى الأفلاطونية. لقد ظل التعليم الأفلاطوني مخلصًا لتدريبات أفلاطون الروحية. على أن نضيف أن فكرة التقدم الروحي في الأفلاطونية المحدثة تلعب دورًا أكثر صراحة بكثير مما في كتابات أفلاطون. كانت مراحل التقدم الروحي في الأفلاطونية المحدثة تناظر درجاتٍ مختلفة من الفضيلة. وإن تراتب هذه المراحل موصوف في كثير من النصوص الأفلاطونية المحدثة، ويشكل الإطار، بصفةٍ عامة، لكتاب مارينوس «حياة بروكلوس». وقد رتَّب فرفوريوس، محرر تاسوعات أفلوطين، عمل أستاذه وفقًا لمراحل هذا التقدم الروحي. فأولًا: تطهر النفس بانسلاخها التدريجي من الجسد. ثم تأتي معرفة العالم المحسوس ملحقة بتجاوزه والعلو عليه. وأخيرا تبلغ الروح التحول تجاه الـ Intellect وتجاه الواحد.

التدريبات الروحية متطلب أساسي للتقدم الروحي. في رسالته «في الامتناع عن الكائنات الحية» يجمع فرفوريوس التعليم الأفلاطوني على نحوٍ جيد تمامًا. ويقول إن علينا أن نقوم بتدريبَين: علينا في المقام الأول أن نعود إلى نشاط الـ Intellect. تشمل المرحلة الأولى من هذه التدريبات الأفلاطونية المحدثة جوانبَ تقشفية للغاية، بالمعنى الحديث للكلمة: غذاءً نباتيًّا، وأشياء أخرى. وفي نفس السياق يؤكد فرفوريوس بقوة على أهمية التدريبات الروحية. وهو يقول إن التفكر (Theoria) الذي يأتي بالسعادة لا يتمثل في تراكم الخطاب والدروس المجردة، حتى لو كان موضوعها «الوجود» الحقيقي. وإنما علينا أن نتأكد من أن دراساتنا يصحبها جهد يحول هذه الدروس داخلنا إلى «طبيعة وحياة».

للتدريبات الروحية في فلسفة أفلوطين أهميةٌ جوهرية. ولعل أفضل مثال على ذلك هو طريقة أفلوطين في تعريف ماهية النفس ولامادِّيتها. يقول أفلوطين إننا إذا كانت لدينا شكوك حول خلود النفس ولامادِّيتها فإن مردَّ ذلك إلى أننا اعتدنا أن نراها ممتلئة بالرغبات اللاعقلانية والعواطف العنيفة والانفعالات.

> «إذا أراد المرء أن يعرف طبيعة شيء فإن عليه أن يفحصه في حالته الخالصة، إذ إن أي إضافة إلى شيء ما هي عقبة في معرفة هذا الشيء. فعندما تفحصه، إذن، أزل كل ما ليس منه. والأفضل، بعدُ، أن تزيل عن نفسك أنت كل الأوضار وتفحص نفسك، ولسوف تتيقن من خلودك.

> إذا كنت لا تزال غير مبصر للجمال الكامن فيك فافعل ما يفعله المثَّال بتمثاله، الذي يجب أن يصير جميلًا: إنه يزيل جزءًا، ويفتت آخر، وينعم موضعًا وينظف آخر ... حتى يجعل الوجه الجميل في التمثال يسفر وينجلي. أنت أيضًا عليك بنفس الطريقة أن تزيل عنك كل ما هو فضولٌ زائد، وأن تُقوِّم ما هو ملتوٍ، وتجلو ما هو معتم حتى يصير لامعًا براقًا. لا تكفَّ عن نحت تمثالك أنت حتى يسطع فيه البهاء القدسي للفضيلة ... فإذا ما أصبحتَ على هذا النحو وصرتَ خاليًا من كل ما ليس أنت؛ فحدِّق ببصرك وانظر، فليس غير هذه العين ما يمكنه أن يُبصُر بـ «الجمال» الأكبر.» (أفلوطين، التاسوعات)

هنا يمكننا أن نرى كيف أن برهان خلود النفس قد تحوَّل إلى تدريب. وحده من يحرر نفسه ويطهرها من الانفعالات التي تُغشِّي على الواقع الحقيقي للنفس؛ يستطيع أن يفهم أن الروح لا مادية وخالدة. المعرفة هنا تدريبٌ روحي. لا بد أولًا أن نتطهر أخلاقيًّا كيما يتسنَّى لنا الفهم.

وعندما لا يعود موضوع معرفتنا هو الروح، بل الـ Intellect، وفوق كل شيء «الواحد» The One، مبدأ جميع الأشياء، فلا بد لنا مرةً أخرى أن نلجأ إلى التدريبات الروحية. أما بإزاء «الواحد» فإن أفلوطين يميز تمييزًا واضحًا بين «التلقين» Instruction من جهة، الذي يتناول موضوعه من خارج، و«الطريق» The Path من جهةٍ أخرى، الذي يقود حقًّا إلى معاينة «الخير» The Good: نحن «نلقن» عنه بواسطة التشبيهات والنفي ومعرفة الأشياء التي تصدر منه ... ونحن «نُقاد نحوَه» بواسطة التطهر، والفضائل، والانسجام الباطني، والعلو إلى العالم المعقول» (أفلوطين، التاسوعات). وتزخر كتابات أفلوطين بالفقرات التي تصف مثل هذه التدريبات الروحية التي لا تهدف إلى مجرد «معرفة» الخير بل إلى «التوحد به»، في حالة فناءٍ تام للفردية. ولكي نبلغ هذا الهدف يهيب بنا أفلوطين أن نتجنب التفكير في أي شكلٍ محدد، وأن نجرد النفس من كل شكلٍ معين، وننأى بجانبنا عن كل ما سوى «الواحد». هنالك فقط، في ومضةٍ خاطفة من الضياء، يحدث تحوُّل[18] النفس.

[18] Metamorphosis.

«هنالك لا يعود الرائي يرى موضوعه، إذ لا يعود إذ ذاك يميز نفسه عنه؛ لا يعود لديه انطباع بشيئَين منفصلَين، بل هو قد أصبح، بمعنًى ما، آخر. لم يعد نفسه، ولا عاد هو منتميًا إلى نفسه، ولكنه هو واحد مع «الواحد»، مثلما تتراكز دائرة مع أخرى، فمركز الاثنتين واحد.» (أفلوطين، التاسوعات)

(٤) تعلم كيف تقرأ

في الصفحات السابقة حاولنا أن نصف، وإنْ باختصار شديد، ثراء التدريبات الروحية في العصر القديم وتنوع ممارستها. ورأينا أنها تبدو للوهلة الأولى واسعة التباين. بعض هذه التدريبات، مثل تدريبات Ethismoi[١٩] بلوتارخ، المصمَّمة لكي تكبح جماح الفضول أو الغضب أو الاغتياب، كانت ممارسات قُصد بها أن ترسِّخ العادات الأخلاقية الحميدة. وبعضها الآخر، وبخاصة تأملات التعليم الأفلاطوني، كانت تتطلب درجةً عالية من التركيز العقلي. وكان البعض، مثل التفكر في الطبيعة كما يمارس في جميع المدارس الفلسفية، يلفت النفس إلى الكون، بينما كان البعض الآخر، الاستثنائي والنادر، يُفضي إلى تغيير هيئة الشخصية، كما هو الحال في خبرات أفلوطين. ورأينا أيضًا أن النبرة العاطفية والمحتوى الفكري لهذه التدريبات يختلف اختلافًا واسعًا من مدرسةٍ فلسفية إلى أخرى: ما بين تحريك الطاقة والرضا بالقضاء عند الرواقيين، إلى الاسترخاء والانسلاخ عند الأبيقوريين، إلى التركيز الذهني والتخلِّي عن العالم المحسوس عند الأفلاطونيين.

إلا أن هناك تحت هذا التنوع الظاهري وحدةٌ عميقة، سواء في الوسائل المستخدمة أو في الغايات المنشودة. فالوسائل المستخدَمة هي فنيات الإقناع البلاغية والحوارية، محاولات سيطرة المرء على حواره الداخلي وتركيزه الذهني. والهدف المنشود من هذه التدريبات في جميع المدارس الفلسفية هو تحقيق الذات وتحسينها. تتفق جميع المدارس في أن الإنسان قبل التحول الفلسفي يكون في حالة اضطرابٍ تعيس، تأكله الهموم وتمزِّقه الأهواء فلا يعيش حياةً حقيقية ولا يكون نفسه على الحقيقة. وتتفق جميع المدارس أيضًا على أن بوسع الإنسان أن يتخلَّص من هذه الحالة، بوسعه أن يجد مسلكًا إلى الحياة الأصيلة، ويحسِّن من نفسه، يحوِّل نفسه، ويبلغ حالة من الكمال. لأجل ذلك بالتحديد جُعلت

[١٩] جمع Ethismos، تدريب عملي لاكتساب الفضيلة.

التدريبات الروحية. إن هدفها هو نوع من تكوين النفس، أو الـ Paideia، أي أن تُعلِّمنا أن نعيش، لا وفقًا للتحيزات البشرية والأعراف الاجتماعية (فالحياة الاجتماعية نفسها نتاج للانفعالات)، بل وفقًا لطبيعة الإنسان؛ وما طبيعة الإنسان سوى العقل. كانت جميع المدارس، كلٌّ على طريقتها، تؤمن بحرية الإرادة، التي بفضلها يكون بمكنة الإنسان أن يعدل نفسه ويحسنها ويحققها. وتتبطن هذه القناعة نظرية التوازي بين التدريبات الجسمية والروحية: فمثلما بوسع الرياضيين بفضل التدريبات البدنية المستمرة أن يُضفوا على أجسامهم شكلًا جديدًا وقوة، كذلك بوسع الفيلسوف أن يقوِّي روحه ويعدِّل مناخه الداخلي ويحوِّل رؤيته للعالم؛ ويحوِّل، بعدُ، وجوده كله. وليس من قبيل الصدفة أن كان الجيمناسيون، المكان الذي كانت تمارس فيه التدريبات الرياضية، هو نفسه المكان الذي تُعطى فيه الدروس الفلسفية، أي التدريبات الروحية.

ومن الرموز الموفَّقة لتحقيق الذات، الذي هو غاية التدريبات الروحية، تلك الصورة الأفلوطينية عن نحت المرء لتمثاله الخاص. وهذا الرمز كثيرًا ما يُساء فهمه، إذ يتخيل الناس أنه تعبير عن ضرب من النزعة الجمالية[٢٠] الأخلاقية؛ ولكنه إذا فُهم بهذا المعنى سيكون من قبيل اتخاذ المرء وِضعةً Pose له أو اختيار موقف أو اصطناع شخصية. بينما الحقيقة أن صورة التمثال الأفلوطينية ليست من ذلك في شيء. لقد كان النحت عند القدماء فنًّا «يطرح» (أو يطَّرح)، على نقيض التصوير الذي هو فن «يضيف إلى»؛ فالتمثال قابع مسبقًا في كتلة الرخام، وما على المثال سوى طرح الزائد لكي يظهر.

تلتقي جميع المدارس الفلسفية في تصورٍ واحد؛ الناس تعيسة لأنها مستعبَدة لأهوائها، وبعبارة أخرى: الناس تعيسة لأنها ترغب في أشياء لا تكون قادرة على نيلها لأن هذه الأشياء خارجية، غريبة عنهم، زائدة عليهم. يترتب على ذلك أن السعادة هي الاستقلال، الحرية، الاكتفاء. وبعبارةٍ أخرى: السعادة هي في العودة إلى الجوهري؛ ذلك الذي هو «نحن» على الحقيقة، والذي يعتمد علينا.[٢١]

يصح هذا بشكلٍ واضح في الأفلاطونية، حيث نجد الصورة الشهيرة لـ «جلوكوس» Glaucos؛ الإله الذي يعيش في أعماق البحر؛ ولأنه مغطًّى حيث هو بالطين وأعشاب البحر والقواقع والحصى، فلا يمكن التعرف على صورته الأصلية. وكذلك الأمر بالنسبة للنفس؛

---

[٢٠] Aestheticism.

[٢١] راجع في ذلك الفقرة ١، ٢ من كتاب «المختصر» لإبكتيتوس، مرجع سابق.

فالجسم نوع من القشرة الخشنة الصفيقة التي تغطيها وتشوِّهها تمامًا. ولن تظهر الطبيعة الحقيقية للنفس إلا إذا برزت خارج البحر وانتضت عنها كلَّ شيءٍ غريب عليها. من شأن تدريب التمهن للموت، الذي هو انفصال المرء عن الجسد وأهوائه ورغباته، أن ينقِّي النفس من جميع هذه الإضافات الزائدة. ويكفي أن يمارس المرء هذا التمرين لكي تعود النفس إلى طبيعتها الحقة، وتكرس نفسها حصريًّا للتدريب على الفكر الخالص.

ويصح الشيء برمَّته على الرواقية؛ فبوسعنا، بمعرفة التمييز بين ما يعتمد علينا وما لا يعتمد علينا، أن ننبذ كل ما هو غريب عنا ونعود إلى أنفسنا الحقيقية. بوسعنا، بعبارةٍ أخرى، أن نبلغ الحرية الأخلاقية.

كما أنه يصح أيضًا لدى الأبيقورية؛ إذ بوسعنا، بالإقلاع عن الرغبات غير الطبيعية وغير الضرورية، أن نعود إلى نواتنا الأصلية من الحرية والاستقلال، التي قد نعرفها بأنها إشباع الرغبات الطبيعية والضرورية.

هكذا نتبيَّن أن جميع التدريبات الروحية هي، جوهريًّا، عودة إلى النفس، تتحرر فيها النفس من حالة الاغتراب التي كانت منغمدة فيها بواسطة المشاغل والهموم والأهواء والرغبات. «النفس» (الذات) Self، المحرَّرة بهذه الطريقة، لا تعود مجرد فرديتنا الانفعالية الأنانية؛ إنها شخصنا «الأخلاقي»، المنفتح على الكونية والموضوعية، والمشارك في الطبيعة الكونية أو الفكر الكوني.

بمساعدة هذه التدريبات لا بد أن نكون قادرين على أن ننال الحكمة، وهي حالة من التحرر التام من الانفعالات، وحالة من الصفاء التام، ومعرفة أنفسنا ومعرفة العالم. والحق أن مثل هذا المثال من الكمال البشري، عند أفلاطون وأرسطو والأبيقوريين والرواقيين، يصلح لتعريف الكمال «الإلهي»، وهو حالة فوق مثال الإنسان بحكم التعريف. أما الحالة الوحيدة التي يمكن أن يبلغها الإنسان فهي الفيلو-صوفيا؛ حب الحكمة أو التقدم تجاه الحكمة. تبقى الحكمة مثالًا نسعى إليه ولا نبلغه. وما دامت الحكمة لا تدرك أبدًا فالتدريبات الروحية ينبغي ألا تتوقف أبدًا.

يعيش الفيلسوف حالةً بينية؛ فهو ليس حكيما، ولا هو أيضًا غير حكيم. وهو لذلك ممزَّق على الدوام بين الحياة اللافلسفية والحياة الفلسفية، بين نطاق الاعتيادي واليومي من جهة، ونطاق الوعي والشفافية من جهةٍ أخرى. وبقدر ما تكون الحياة الفلسفية مكافِئة لممارسة التدريبات الروحية فهي أيضًا انسلاخ عن الحياة اليومية. إنها تحوُّلٌ Conversion، تبدُّلٌ تام لرؤية المرء وسلوكه وأسلوب حياته.

وعند الكلبيين Cynics، أبطال «الزهد» Askesis، يبلغ هذا الانسلاخ أن يكون قطيعةً تامة مع العالم الدنيوي مماثلة للنداء الرهباني في المسيحية. تأخذ القطيعة شكل طريقة في العيش، وحتى في اللباس، مغايرة تمامًا لما عليه بقية الجنس البشري. من هنا كان يقال أحيانًا إن الكلبية ليست فلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة بل حالةٌ حياتية Enstasis. على أن جميع المدارس الفلسفية، في الحقيقة، كانت تسلك تلاميذَها في طريقةٍ جديدة من الحياة، وإنْ على نحوٍ أكثر اعتدالًا. تُفضي التدريبات الروحية إلى العكس تمامًا من الأفكار السائدة: على المرء أن يتخلى عن القيم الزائفة كالثروة والشهرة والملذَّات، وينصرف إلى القيم الحقيقية؛ الفضيلة، والتأمل، والأسلوب البسيط في الحياة، والسعادة البسيطة بالوجود. وهذا التعارض الجذري يفسر لنا رد فعل غير الفلاسفة الذي يتراوح بين التهكم الذي نجده معبرًا عنه عند شعراء الكوميديا، والعداء السافر الذي تمادى حتى تسبَّب في موت سقراط.

كان على الفرد أن ينسلخ عن عاداته وتحيُّزاته الاجتماعية، فتغيرت حياته تغيرًا كليًّا، وتحوَّلت نظرته إلى العالم تحولًا جذريًّا واتخذت منظورًا كونيًّا فيزيقيًّا. وينبغي ألا نستهين بمبلغ، وعمق، الصدمة التي يمكن أن تسببها هذه التغيرات؛ تلك التغيرات التي قد تبدو خرافية وعديمة المعنى بالنسبة للحسِّ المشترك اليومي السليم. لقد كان مستحيلًا على المرء أن يحفظ نفسه على هذه الارتفاعات بصفةٍ مستمرة؛ فقد كان هذا تحولًا يلزمه إعادة تقويم دائمة. ربما من جراء هذه المصاعب دأب الفيلسوف سالستيوس، كما نعرف في كتاب داماسيوس «حياة إسيدوروس»، على أن يعلن أن الفلسفة غير ممكنة للإنسان. ولعله قصد بذلك أن الفلاسفة لا يستطيعون البقاء فلاسفة في كل لحظة من حياتهم، بل إنهم حتى إن كانوا يحتفظون بلقب «فلاسفة» فلا مناص لهم من اللجوء إلى عادات الحياة اليومية. كان الشُّكَّاك مثلًا يرفضون قطعًا أن يعيشوا على نحوٍ فلسفي، مختارين عمدًا أن «يعيشوا مثل كل شخصٍ آخر». غير أنهم لا يفرغون من تحقيق انعطافٍ فلسفيٍّ شديد حتى يصعب علينا أن نصدق أن «حياتهم اليومية» كانت «يومية» تمامًا كما يزعمون.

أطروحتنا إذن هي أن الفلسفة في العصر القديم كانت تدريبًا روحيًّا. أما عن النظريات الفلسفية فكانت إما موضوعة صراحة في خدمة الممارسة الروحية، مثلما هو الحال في الرواقية والأبيقورية، وإما كانت تؤخذ كموضوعات للتدريبات الذهنية، أي لممارسة حياة التفكر التي لا تعدو، في نهاية التحليل، أن تكون تدريبًا روحيًّا. ولا يمكن فهم النظريات الفلسفية القديمة دون أخذ ذلك المنظور العياني بالاعتبار، لأنه هو الذي يسبغ على النظريات معناها الحقيقي.

في ضوء ما قلناه ينبغي علينا عندما نقرأ أعمال الفلاسفة القدامى أن نولي انتباهًا أكبر للمواقف الوجودية المتبطنة للصروح المذهبية التي نقابلها. وسواء كان علينا أن نتعامل مع محاورات كما في حالة أفلاطون، أو تدوين محاضرات كما في حالة أرسطو، أو رسائل مثل رسائل أفلوطين، أو تعليقات مثل تعليقات بروكلوس، فإن أعمال الفيلسوف لا يمكن أن تفسَّر دون النظر في الموقف العياني الذي تولدت عنه. إنها منتجات مدرسةٍ فلسفية، بأقصى معنًى عياني للكلمة، يقوم فيها أستاذ بـ «تشكيل» تلاميذه، محاولا أن يرشدهم إلى تحويل النفس وتحقيقها. ومن ثم فإن العمل المكتوب هو انعكاس لشواغل بيداجوجية وسيكاجوجية وميثودولوجية.[٢٢]

وبرغم أن كل عمل مكتوب هو مونولوج فإن العمل الفلسفي دائمًا هو، ضمنيًا، ديالوج. ذلك أن البعد الخاص بالمحاوِر الممكن هو بعدٌ موجود داخله بصفةٍ دائمة. وهذا يفسر عدم الاتساق والتناقضات التي يكتشفها المؤرخون المحدثون في أعمال الفلاسفة القدامى ويستغربون منها. في أعمالٍ فلسفية مثل هذه لا يمكن أن يمضي الفكر وفق الضرورة المطلقة الخالصة لمنظومةٍ مذهبية، إنما عليه أن يأخذ بالاعتبار مستوى المخاطب المتحاور والإيقاع العيني لـ «اللوجوس» الذي يُعبَّر فيه. فالاقتصاد الصحيح لأي «لوجوس» مكتوبٍ معين هو الذي يكيف محتواه الفكري، و«اللوجوس» هو الذي يشكل منظومةً حية ينبغي، بتعبير أفلاطون، «أن يكون لها جسدها الخاص ... بحيث لا ينقصها رأس أو قدم، ولا بد أن يكون لها وسط وطرفان، ويكون كلٌّ من تلك الأجزاء مكتوبًا بحيث يناسب بعضها بعضًا ويناسب الكل» (أفلاطون، محاورة «فايدروس»، 264c).

إن كل «لوجوس» هو «منظومة» (نسق) System، ولكن مجموع اللوجوسات التي يكتبها مؤلفٌ ما لا تشكل منظومة. ويظهر هذا بوضوح في حالة محاورات أفلاطون. على أنه صحيح بنفس الدرجة في حالة محاضرات أرسطو؛ ذلك أن كتابات أرسطو هي في الحقيقة محاضراتٌ مدونة لا أكثر ولا أقل. والخطأ الذي وقع فيه كثير من الأساتذة الأرسطيين هو أنهم تناسوا هذه الحقيقة وتخيلوا، بدلًا من ذلك، أنها كانت كتيبات أو رسائل نسقية قُصد بها أن تكون عرضًا كاملًا لمذهبٍ منظم. وقد ترتب على ذلك أنهم كانوا يندهشون من التناقضات وعدم الاتساق الذي يكتشفونه بين كتابة وأخرى. وكما

[٢٢] بيداجوجية أي متعلقة بالتدريس والتعليم، وسيكاجوجية أي متعلقة بقيادة النفس وحفزها وتحريكها، وميثودولوجية أي متعلقة بالمنهج أو طريقة البحث.

بيَّن درينج Düring، على نحوٍ مقنع، فإن اللوجوسات المتعددة لأرسطو تُناظر مواقفَ عيانيةً حية خلقتها سجالاتٌ أكاديميةٌ محددة، وكل درس من دروسه ينتسب إلى ظروفٍ مختلفة وإلى إشكالية بعينها. إن لكل درس وحدةً داخلية، ولكن محتواه الفكري لا يتداخل بدقة مع محتوى أي درسٍ آخر. كما أن أرسطو لم يكن في مقصوده أن يقدم نظامًا كاملًا للواقع، بل كان يريد أن يدرِّب طلابه في فنية استخدام الطرق الصحيحة في المنطق، وفي العلوم الطبيعية، وفي الأخلاق. يقدم درينج وصفًا ممتازًا للطريقة الأرسطية:

> «إن أخصَّ الخصائص عند أرسطو شرحه الذي لا ينقطع للمشكلات. وكل تقرير مهم تقريبًا هو جواب عن سؤال طُرح بطريقةٍ معينة، وهو صائب فقط كجواب عن هذا السؤال المعين. الشيء المثير حقًّا في أرسطو هو تأطيره للمشكلات وليس إجاباته عنها. وإن جزءًا لا يتجزأ من طريقته البحثية مقاربة مشكلة أو مجموعة مشكلات مرارًا وتكرارًا من زوايا مختلفة. وتعبيره المأثور هنا هو: «الآن، نتخذ نقطة بدء مختلفة ...» وهو من نقاط بدء مختلفة يجوس في خطوطٍ مختلفة من الفكر فيصل في النهاية إلى إجاباتٍ غير متسقة. من أمثلة ذلك نقاشه لموضوع النفس ... ففي كل مرة يأتي الجواب كنتاج للطريقة التي وَضَع بها المشكلة. وباختصار، يمكننا أن نفسر هذا النوع من عدم الاتساق كنتائجَ طبيعيةٍ للطريقة التي يستخدمها.» (درينج، أرسطو والتركة من أفلاطون)

في طريقة «نقاط البدء المختلفة» الأرسطية بوسعنا أن نتبيَّن الطريقة التي كان يعزوها أرسطوفانيس لسقراط، وقد رأينا إلى أي مدًى ظل العصر القديم كله مخلصًا لهذه الطريقة. لهذا السبب فإن وصف درينج يمكن أن ينطبق في الحقيقة، بعد إجراء التغييرات الضرورية،[٢٣] على جميع فلاسفة العصر القديم تقريبًا. مثل هذه الطريقة، التي تتألف لا من تقديم مذهب بل من تقديم أجوبةٍ محددة عن أسئلةٍ محددة بدقة، هي الميراث، الباقي طوال العصر القديم، للطريقة الديالكتيكية، أي للتدريب الحواري.

ولنعد لأرسطو: ثمة حقيقةٌ عميقة في واقعة أن أرسطو نفسه اعتاد أن يسمي فصوله الدراسية Methodoi. وفي هذه النقطة، فضلًا عن ذلك، تنتمي الروح الأرسطية لروح

[٢٣] Mutatis Mutandis.

«الأكاديمية الأفلاطونية» التي كانت، فوق كل شيء، مدرسة تشكِّل تلاميذها من أجل دورٍ سياسي في النهاية، وكانت معهدًا بحثيًّا تجرى الأبحاث فيه بروح المناقشة الحرة.

ولعل من الشائق أن نعقد مقارنة بين ميثودولوجيا أرسطو وميثودولوجيا أفلوطين. نحن نعرف من فرفوريوس أن أفلوطين أخذ ثيمات كتاباته من المشكلات التي كانت تعرض في فصول تدريسه. كانت لوجوسات أفلوطين المتعددة، المدرجة داخل إشكاليةٍ محددة للغاية، هي إجابات عن أسئلة بعينها. وهي مكيَّفة وفق احتياجات تلاميذه، وهي محاولة لإحداث تأثير سيكاجوجي (حافز/قائد للنفس) فيهم. وعلينا ألَّا نقع في خطأ تصور أنها فصولٌ متتابعة لعرضٍ مذهبيٍّ واسع لفكر أفلوطين. في كل «لوجوس» من هذه نصادف المنهج الروحي الخاص بأفلوطين، غير أن الأمر لا يخلو من التضارب والتناقض وعدم الاتساق في نقاط التفصيل عندما نقارن المحتوى المذهبي الخاص بكل رسالة من الرسائل.

عندما نقارب لأول مرة التعليقات الأفلاطونية المحدثة على أفلاطون يشملنا انطباع بأن شكلها ومضمونها أملتهما حصريًّا اعتباراتٌ مذهبية وتفسيرية. غير أننا حين نُنعم النظر ندرك، في كل تعليق، أن المنهج التفسيري والمحتوى المذهبي أملاهما المستوى الروحي للحضور الذين يوجَّه لهم التعليق. وتأويل ذلك أن هناك تدفقًا من التعليم الفلسفي قائمًا على التقدم الروحي. فالنصوص التي تُقرأ للمبتدئين، غير التي تُقرأ للمتقدمين، غير التي تُقرأ لمن بلغوا الاكتمال. والمفاهيم التي تظهر في التعليقات هي أيضًا تمليها القدرات الروحية للمخاطَبين. يترتب على ذلك أن المحتوى المذهبي يمكن أن يتفاوت كثيرًا من تعليق إلى آخر، حتى عندما يكتبه نفس المؤلف. ليس يعني ذلك أن المعلق قد غيَّر مذاهبه، بل أن احتياجات تلامذته كانت مختلفة. من ذلك أنه في الجنس الأدبي المسمى Parenesis المستخدم لنصح المبتدئين، يجوز للمرء لكي يبث تأثيرًا معينًا في روح المخاطب أن يستخدم حججًا من مدرسةٍ أخرى منافسة، فيقول الرواقي مثلًا «حتى إذا كانت اللذة هي الخير بالنسبة للنفس (كما يذهب الأبيقوريون) فإن علينا أن نُطهِّر أنفسنا من الانفعال.» وقد وعظ ماركوس أوريليوس نفسه بذات الطريقة؛ فهو يقول: «إذا كان العالم مجرد تجمع للذرات، كما يذهب الأبيقوريون، فالموت إذن ليس بالشيء المخيف» (ماركوس أوريليوس، التأملات، ٩–٣٩).

وفضلا عن ذلك ينبغي ألا ننسى أن كثيرًا من البراهين الفلسفية لا تستمدُّ قوتها البرهانية من التعقل المجرد بقدر ما تستمدها من خبرةٍ معينة هي في الوقت نفسه تدريبٌ

روحي. وقد رأينا أن هذا هو الحال بالنسبة للبرهان الأفلوطيني على خلود النفس. فقد قال أفلوطين دع النفس تمارس الفضيلة ولسوف تفهم هي أنها خالدة. ونجد مثالًا شبيهًا عند الكاتب المسيحي أوغسطين في كتابه «في الثالوث» On the Trinity يقدم أوغسطين سلسلة من الصور السيكولوجية لـ «الثالوث» التي لا تشكل منظومةً متسقة، والتي كانت بالتالي مصدر اضطرابٍ كبير للمعلِّقين عليه. إلا أن أوغسطين، في حقيقة الأمر، لا يحاول في ذلك أن يقدِّم نظريةً منظومية لمماثلاتٍ ثالوثية، بل يريد، من خلال جعل النفس تنعكس داخليًّا على نفسها، أن يجعلها «تخبر» حقيقة أنها صورة للثالوث. وبحسب تعبيره: «هذه الثالوثات تحدث داخلنا و«تكوِّن» داخلنا، عندما نتذكر، وننظر إلى، ونرغب في، مثل هذه الأشياء» (أوغسطين، «في الثالوث»). إنما في الفعل الثلاثي: تذكُّر الرب، ومعرفة الرب، ومحبة الرب، تكتشف النفس ذاتها كصورة للثالوث.

من خلال الأمثلة السابقة قد تستوي لدينا فكرةٌ ما عن التغير في المنظور الذي قد يحدث في قراءتنا وتأويلنا للأعمال الفلسفية للعصر القديم عندما ننظرها من زاوية ممارسة التدريبات الروحية. هنالك تظهر الفلسفة في جانبها الأصيل؛ لا كبناءٍ نظري، بل كطريقة لتدريب الناس على العيش والنظر إلى العالم بطريقةٍ جديدة. إنها محاولة لتحويل الجنس البشري. وقلَّما يميل مؤرخو الفلسفة المعاصرون اليوم إلى الالتفات إلى هذا الجانب رغم أنه جانبٌ جوهري. ومردُّ ذلك إلى أنهم، إذعانًا للتقليد الموروث من العصور الوسيطة ومن العهد الحديث، يعتبرون الفلسفة نشاطًا نظريًّا تجريديًّا خالصًا. ولنتذكرْ باختصار كيف أتى هذا التصور إلى الوجود.

يبدو أنه نتيجة امتصاص المسيحية للفيلوصوفيا: لقد قدمت المسيحية نفسها منذ البداية على أنها فيلوصوفيا بقدر ما تمثلت في ذاتها الممارسات التقليدية للتدريبات الروحية. نرى ذلك يحدث عند كلمنت السكندري، وأوريجين، وأوغسطين، والنزعة الرهبانية. إلا أنه بمجيء المدرسية (السكولائية) الوسيطة نجد تمييزًا واضحًا يرسم بين «الثيولوجيا» (اللاهوت) و«الفيلوصوفيا». أصبح اللاهوت واعيًا باستقلاله كعلمٍ أسمى، بينما فرغت الفلسفة من تدريباتها الروحية التي ستُحال، منذ الآن فصاعدًا، إلى التصوف المسيحي والأخلاق. منذ ذلك الحين انخفضت مرتبة الفلسفة إلى «وصيفة اللاهوت» وصار دورها أن تزود اللاهوت بالمادة التصورية، ومن ثم النظرية الخالصة. وعندما استعادت الفلسفة استقلالها في العصر الحديث، فقد ظلت ملامح كثيرة وموروثة من هذا التصور القروسطي ظلت ملازمة لها. لازمها بالأخص طابعها النظري الخالص، بل تطور هذا

الطابع في اتجاه مزيد من التنظيم المذهبي. وليس قبل مجيء نيتشه وبرجسون والوجودية تعود الفلسفة عودة واعية إلى كونها موقفًا حياتيًّا، طريقة للعيش ولرؤية العالم. غير أن المؤرخين المعاصرين للفكر القديم ظلوا، بصفةٍ عامة، أسرى التصور النظري الخالص عن الفلسفة. كما أن الميول البنيوية Structuralist المعاصرة لا تحملهم على أن يصححوا هذا التصور الخاطئ، إذ إن التدريبات الروحية تُدخِل في الحسبان مكونًا ذاتيًّا ومتغيرًا وديناميًّا لا يلائم نماذج التفسير الخاصة بالبنيويين.

لقد عدنا الآن إلى الفترة المعاصرة وإلى النقطة التي بدأنا منها؛ إلى أسطر فريدمان التي اقتبسناها في بداية هذه الدراسة. لقد حاولنا أن نجيب أولئك الذين، مثل فريدمان، يسألون أنفسهم: كيف يمكن أن نمارس التدريبات الروحية في القرن العشرين؟ حاولنا ذلك بتذكر وجود تراثٍ غربيٍّ ثري ومتنوع للغاية. فلا مجال بالطبع للمحاكاة الآلية لمخططاتٍ نمطية. وعلى كل حال، ألم يحثَّ سقراط وأفلاطون تلاميذهم على إيجاد الحلول التي يحتاجون إليها بأنفسهم؟ ولكننا لا يسعنا أن نغفل هذا الكم القيم من الخبرة، المتراكمة عبر الألفيات. ولكي نقدم مثالًا واحدًا نذكر أن الرواقية والأبيقورية يبدوان بالفعل مناظرَين لقطبَين متضادَّين ولكنْ متلازمَين لحياتنا الداخلية؛ التوتر والاسترخاء، الواجب والصفاء، الضمير الأخلاقي وفرح الوجود.

يقول فوفنارجس Vauvenargues: «الكتاب الجديد حقًّا والأصيل حقًّا هو الكتاب الذي جعل الناس تحب الحقائق القديمة» (فوفنارجس، «تأملات ومبادئ»). وأرجو أنني كنت «جديدًا حقًّا وأصيلًا حقًّا» بهذا المعنى، حيث إن هدفي كان حقًّا أن أجعل الناس تحب بضع حقائقَ قديمة. حقائق قديمة: ... ثمة بعض الحقائق لن ينضب معناها أبدًا عبر أجيال البشر؛ ليس لأنها صعبة، فهي على العكس بسيطة للغاية في الأغلب، بل كثيرًا ما تبدو تافهة؛ ولكن لكي يفهم معنى هذه الحقائق القديمة يجب أن تُعاش، وتُعاد معايشتها على الدوام. وعلى كل جيل أن يتولى، من الصفر، مهمة تعلم قراءة «الحقائق القديمة»، وإعادة قراءتها.

نحن نقضي أعمارنا «نقرأ»، أي نجري تفسيرات، بل وأحيانًا تفسيرات لتفسيرات. ينبئنا إبكتيتوس عن رأيه في مثل هذه الأنشطة:

> «تعال واستمعْ إليَّ أقرأ تعليقاتي ... سوف أشرح لك خريسبوس كما لا يستطيع أحدٌ غيري، وسوف أقدِّم لك تحليلًا كاملًا لنصِّه كله ... بل أستطيع إذا لزم الأمر أن أُضيف آراء أنتيباتر وأرخيميدوس ... ترى لهذا الغرض إذن يتعين

على الشباب أن يتركوا أوطانهم وأوطان آبائهم لكي يأتوا ويستمعوا إليك تفسر ألفاظًا؟ ألفاظًا صغيرةً تافهة؟!» (إبكتيتوس، المحادثات)

إلا أننا نسينا كيف نقرأ، كيف نتوقف ونحرر أنفسنا من شواغلنا، ونعود إلى أنفسنا، ونتخلى عن بحثنا عن الحذق والجدة، لكي نتأمل بهدوء ونجترَّ ونترك النصوص تتحدث إلينا.[٢٤] هذا أيضًا تدريبٌ روحي، وواحد من أصعب التدريبات. يقول جوته: «لا يعرف عامة الناس كم يلزم من الوقت والجهد لكي تتعلم كيف تقرأ. لقد سلختُ ثمانين عامًا في ذلك، ولا أحسبني وصلتُ إلى بغيتي» (جوته، «محادثات مع إكرمان»).

[٢٤] في كتابه «الطريق إلى اللغة» يتحدث مارتن هيدجر عما ينبغي على القارئ أن يفعله وهو بإزاء نص ينتمي إلى أزمنة وأمكنةٍ أخرى، وكيف يفكُّ رموزه دون أن يفرض عليه مقولاته هو أو تصنيفاته الذهنية الخاصة. يريد هيدجر أن يعود بنا وراء تكنيك التفسير إلى لحظةٍ أكثر بداءة؛ لحظةٍ سابقة على أشكال فِكَرنا الحاضرة، لحظة حوارٍ ودي مع النص، إصغاء للنص: على المرء هنا ألا يفعل بل ينفعل، ألا يتكلم بل يصغي، ألا يفسر بل يفهم الشيء الذي أسفر عن نفسه، أن يفتح كيانه كله لعملية «التجلي»؛ العملية التي يتفتح فيها معنى النص ويمنح فيها نفسه للقارئ دون عنت وإجبار.

الفصل الرابع

التدريبات الروحية القديمة والفلسفة المسيحية

كان الفضل الكبير لباول رابو أنه بيَّن في كتابه Seelenführung (الإرشاد الروحي) بأي معنًى كانت طرق التأمل المقدَّمة والممارسة في كتاب القديس إغناطيوس من لويولا «تدريبات روحية» متجذرة بعمق في التدريبات الروحية للفلسفة القديمة. يبدأ رابو كتابه بعرض مختلف التكنيكات التي توسل بها البلاغيون خلال العصر القديم لإقناع مستمعيهم. شملت هذه التكنيكات، مثلا، التضخيم الخطابي والوصف المثير الحي للأحداث. ويقدم رابو، فوق كل شيء، تحليلًا رائعًا للتدريبات التي كان يمارسها الرواقيون والأبيقوريون، مؤكدًا فكرة أنها كانت تدريباتٍ «روحية» من نفس النوع الذي نجده عند إغناطيوس من لويولا. وعلى هاتين النقطتَين فتح كتاب رابو الطريق إلى مناطقَ جديدة من البحث. على أن المؤلف نفسه ربما لم يتوقع كل النتائج التي ترتبت على اكتشافه.

يبدو لي أولًا أن رابو ربط ظاهرة التدريبات الروحية ربطًا وثيقًا جدًّا بما يسميه «التوجه الداخلي» Inward Orientation (Innenwendung)، الذي يزعم أنه استجدَّ في الذهنية اليونانية في القرن الثالث ق.م.، وعبر عن نفسه في نشأة المدرستَين الرواقية والأبيقورية. غير أن هذه الظاهرة كانت أوسع انتشارًا من ذلك بكثير؛ فبإمكاننا أن نتبيَّن خطوطها العريضة في المحاورات السقراطية/الأفلاطونية؛ وقد استمرت قدمًا حتى نهاية العصر القديم. وتأويل ذلك أنها مرتبطة بجوهر الفلسفة القديمة ذاته. إن الفلسفة نفسها هي ما ارتآه القدماء كتدريبٍ روحي.

وإذا كان رابو يحصر التدريبات الروحية في الفترة الهلينستية/الرومانية فربما لأنه يقتصر على النظر في جانبها الأخلاقي فقط. كما أنه لا يتناول الأخلاق إلا في فلسفات من

مثل الرواقية والأبيقورية التي يظهر أنها تولي الصدارة في تعاليمها للمسائل الأخلاقية. الحق أن رابو قد غالى في ذلك إلى حد تعريف التدريبات الروحية كتدريباتٍ أخلاقية:

> «نعني بـ «التدريب الأخلاقي» إجراءً أو فعلًا محددًا يُقصَد به أن يؤثر في المرء، ويجرى بهدفٍ صريح هو تحقيق تأثيرٍ أخلاقيٍّ محدد. وهو دائما يأمل فيما يتجاوز ذاته بقدر ما يكرر نفسه، أو هو على الأقل موصول بأفعالٍ أخرى لكي يشكل معها طاقمًا منهجيًّا.» (رابو، «الإرشاد الروحي»)

ويمضي رابو قائلًا إنه بقدوم المسيحية تحوَّلت هذه التدريبات الأخلاقية إلى تدريباتٍ روحية:

> «التدريبات الروحية، إذن، التي تشبه التدريبات الأخلاقية كالتوءم، في الجوهر والبنية معًا، بلغت أوجها الكلاسيكي وكمالها في «التدريبات الروحية» لإغناطيوس من لويولا. التدريبات الروحية بذلك تنتمي حقًّا إلى المجال الديني، إذ إن هدفها هو أن تقوِّي، وتحفظ وتجدِّد، الحياة «في الروح» In the Spirit.» (رابو، الإرشاد الروحي)

أخذت التدريبات الروحية المسيحية حقًّا معنًى جديدًا بفضل الطابع الخاص للروحية المسيحية، المستلهِمة لموت المسيح والحياة الثالوثية للقديسين؛ ولكن أن تتحدث فيما يتعلق بالتدريبات الفلسفية للعصر القديم عن «تدريبات أخلاقية» بسيطة؛ هو أن تسيء فهم أهميتها ودلالتها. فهذه التدريبات، كما بينَّا آنفًا، كانت تتغيَّا تحويل رؤيتنا للعالم وتحويل وجودنا؛ ولم تكن لها من ثم مجرد قيمةٍ أخلاقية بل قيمةٌ وجودية أيضًا. لسنا هنا بإزاء مدونة للسلوك الأخلاقي القويم بل بإزاء «طريقة وجود» بالمعنى الأتم للكلمة؛ لذا فإن مصطلح «تدريبات روحية»، في النهاية، هو الأفضل؛ لأنه لا يدع مجالًا للشك بأننا بإزاء تدريبات تشمل كلية النفس.

ثانيًا، يتلقَّى المرء الانطباع من قراءة رابو بأن إغناطيوس من لويولا أعاد اكتشاف التدريبات الروحية بفضل نهضة القرن السادس عشر في الدراسات البلاغية؛ غير أن البلاغة عند القدماء، في الحقيقة، كانت مكوِّنًا واحدًا من مكوناتٍ كثيرة للتدريبات التي كانت، أولًا وأخيرًا، «فلسفية» بالمعنى الصارم للكلمة. وفضلًا عن ذلك فمنذ القرون الأولى لوجود الكنيسة كانت الروحية المسيحية وريثة الفلسفة القديمة وتدريباتها الروحية، وعليه فلم يكن ثمة حائل بين إغناطيوس وبين أن يجد الميثودولوجيا لـ «تدريباته» داخل

التراث المسيحي نفسه. وفي الصفحات التالية نأمل أن نبين، بالاستعانة ببضعة اقتباسات، كيف حُفظت التدريبات الروحية القديمة ونُقلت بواسطة تيار بأكمله من الفكر المسيحي القديم: أي ذلك التيار الذي كان يُعرِّف المسيحية نفسها كفلسفة.

وقبل أن نبدأ دراستنا يجب أن نكون أكثر تحديدًا حول فكرة التدريبات الروحية. فكلمة Exercise (تدريب) تقابل اللفظتين اليونانيتين Askesis أو Melete. ولنكن واضحين في البداية حول حدود بحثنا الحالي: فنحن لن نعرض لـ «الزهد» (التقشف) Asceticism بالمعنى الحديث للكلمة، مثلما يعرفها هيوسي Heussi مثلا: «الامتناع التام عن، أو الإقلال من، الطعام والشراب والنوم واللباس والملكية، والتعفف بصفةٍ خاصة في الأمور الجنسية.» وهنا ينبغي أن نميز بدقة بين ظاهرتَين مختلفتَين: من جهة هناك الاستعمال المسيحي (والحديث بالتالي) لكلمة «زهد»، كما رأيناها تُعرَّف للتو، ومن الجهة الأخرى هناك استخدام لفظة Askesis في الفلسفة القديمة. كانت لفظة Askesis عند الفلاسفة القدامى تطلق حصريًّا على التدريبات الروحية التي عرضنا لها آنفا: نشاطاتٌ داخلية للفكر والإرادة. أما هل كان ثمة، أو لم تكن، ممارساتٌ غذائية أو جنسيةٌ مماثلة للزهد المسيحي بين فلاسفةٍ قدامى معينين (الكلبيين مثلا أو الأفلاطونيين المحدَثين) فتلك مسألةٌ مختلفة تمامًا. فمثل هذه الممارسات لا صلة لها بتدريبات الفكر الفلسفية. وقد أفاض كثير من المؤلفين في هذه المسألة، وبينوا أوجه التشابه والاختلاف بين الزهد (بالمعنى الحديث للكلمة) في الفلسفة القديمة وفي المسيحية. أما الذي نقترح فحصه هنا فهو كيف تلقَّت المسيحية الـ Askesis (بالمعنى «الفلسفي» للفظة).

لكي نفهم الظاهرة قيد البحث فإن من الضروري أن نذكر أنه كان ثمة تقليدٌ مسيحي واسع الانتشار يصور المسيحية على أنها «فلسفة». بدأ هذا التمثل مع أولئك الكتاب المسيحيين في القرن الثاني الذين يطلق عليهم عادة Apologists (المدافعون/الدفاعيون)، وبخاصة مع جوستن Justin. اعتبر «المدافعون» أن المسيحية فلسفة. ولكي يبينوا تعارضها مع الفلسفة اليونانية فقد تحدثوا عن المسيحية بوصفها «فلسفتنا» أو بوصفها «فلسفة غير يونانية» Barbarian Philosophy.[١] غير أنهم لم يعتبروا المسيحية مجرد فلسفة بين غيرها من فلسفات، بل رأوا المسيحية على أنها «الفلسفة»، ورأوا أن ما كان متناثرًا ومبعثرًا خلال الفلسفة اليونانية قد تم تجميعه وتنظيمه في الفلسفة المسيحية،

[١] كانت كلمة «برابرة» في الأصل تعني الأغيار غير اليونانيين، بدون متضمناتٍ سلبية تُذكر!

وكتبوا أن كل فيلسوفٍ يوناني لم يمتلك إلا قسمًا من اللوجوس، بينما امتلكت المسيحية اللوجوس نفسه، متجسدًا في يسوع المسيح. وإذا كان التفلسف هو أن تعيش وفقًا لقانون العقل، فالمسيحيون إذن فلاسفة؛ إذ كانوا يعيشون وفقًا لقانون اللوجوس الإلهي (جوستن، «الدفاع»).

وقد أفاض كلمنت السكندري في هذه الثيمة. وهو يقيم صلةً وثيقة بين الفلسفة و«البيديا» Paideia التي يعني بها تعليم الجنس البشري. صحيح أنه داخل الفلسفة اليونانية كان اللوجوس، أو المعلم الإلهي، يقوم بعمله في تعليم البشرية، إلا أن المسيحية نفسها، بوصفها الوحي الكامل للوجوس، كانت هي الفلسفة الحقيقية، «التي تعلمنا أن نسلك بحيث يمكن أن نشبه الرب، وأن نتقبل الخطة الإلهية Oikonomia بوصفها المبدأ المرشد لتعليمنا كله» (كلمنت السكندري، «متفرقات» Stromata).

كان توحد المسيحية مع الفلسفة الحقيقية ملهمًا لجوانبَ كثيرة من تعليم أوريجين، وظل مؤثرًا خلال التراث الأوريجيني، وبخاصة بين الآباء الكبادوكيين: بازل من سيزاريا، وجريجوري نازيانزن، وجريجوري من نيسا. وهو أيضًا ثابت عند جون كريسوستوم. يتحدث كل هؤلاء الكتاب عن «فلسفتنا»، أو عن «الفلسفة الكاملة»، أو عن «الفلسفة وفقًا للمسيح».

يمكننا أيضًا أن نسأل أنفسنا هل كان مثل هذا التوحد مشروعًا، وأن نتساءل ألم يسهم إلى حدٍّ كبير في «هلننة» Hellenization[٢] المسيحية؛ تلك الهلننة المشهرة التي كتب عنها الكثير. وأنا لن أوغل هنا في هذه المشكلة المعقدة، بل سأقتصر على تبيان أن تصوير المسيحية كفلسفة — هذا التقليد كان وريثًا، عن وعي بالتأكيد — لنزوع كان ساريًا بالفعل في التراث اليهودي، وبخاصة عند فيلون السكندري. فقد كان فيلون السكندري يصور اليهودية على أنها Patrios Philosophia: أي الفلسفة التقليدية للشعب اليهودي. والمصطلح نفسه كان يستعمل من جانب فلافيوس جوسيفوس.

وعندما جاء النظام الرهباني بعد بضعة قرون لكي يمثل ذروة الكمال المسيحي، فهو أيضًا أمكن تصويره كـ «فلسفة». هكذا بالضبط كان يصوَّر في الحقيقة، منذ القرن الرابع فصاعدًا، من جانب آباء الكنيسة أمثال جريجوري نازيانزن، وجريجوري من نيسا، وجون كريسوستوم، وبخاصة إفاجريوس بونيكوس. وكان هذا الرأي لا يزال سائدًا في القرن الخامس، عند Theodoret of Cyrrhus على سبيل المثال.

[٢] أي صبغ المسيحية بصبغةٍ إغريقية (هيلينية).

هنا أيضًا كان فيلون السكندري هو من بيَّن الطريق. لقد منح اسم «فلاسفة» لأولئك «الثرابيوتي» Therapeutae الذين كانوا، وفقًا لوصفه، يعيشون في وحدة، ويتأملون في القانون، ويكرِّسون أنفسهم للتفكر. وقد أوضح جين ليكليرك أن الحياة الرهبانية، تحت تأثير التراث اليوناني، ظلت تُنعت باسم «فيلوصوفيا» طوال العصور الوسيطة. من ذلك أن نصًّا رهبانيًّا سيسترشيانيًّا ينبئنا بأن برنارد من كليرفو دأب على أن يسلك تلاميذه «في أنظمة الفلسفة السماوية». كما أن جون من سالسبري ذهب إلى أن الرهبان هم من «تفلسف» بالطريقة الأكثر صوابًا وأصالة.

إن أهمية هذا التمثُّل بين المسيحية والفلسفة هي شيء لا يطاله شك. ولكن لنكنْ واضحين في نقطة معينة؛ أنه لا سبيل إلى إنكار الأصالة الفريدة للمسيحية. وسوف نعود إلى هذه النقطة لاحقًا، وسوف نؤكد بخاصة على الطابع المسيحي المميز لهذه «الفلسفة»، وعلى اهتمام المسيحيين بربطها بالتعاليم الإنجيلية/الإفانجليكانية. كما أن الميل إلى التمثُّل كان محصورًا داخل حدودٍ تاريخيةٍ محددة، ومتصلًا دائمًا، اتصالًا وثيقًا إلى حدٍّ ما، بتعاليم الدفاعيين وتعاليم أوريجين. على أن هذا الميل كان قائمًا بالفعل؛ وكانت أهميته كبيرة، وكانت نتيجته هي إدخال التدريبات الروحية الفلسفية في المسيحية.

وبالإضافة إلى تشرُّبها للتدريبات الروحية فقد اكتسبت المسيحية أسلوبًا محددًا للحياة، وموقفًا روحيًّا محددًا، ونبرةً خاصة لا وجود لها في المسيحية البدائية. ولهذه الحقيقة دلالةٌ كبيرة؛ فهي تثبت أنه إذا كانت المسيحية قادرة على تمثُّل فلسفة فلأن الفلسفة نفسها كانت، من الأصل وفوق كل شيءٍ آخر، طريقة وجود وأسلوب حياة. وكما أشار جين ليكليرك: «في العصور الوسيطة الرهبانية، مثلما في العصر القديم بالضبط، لم تكن الفيلوصوفيا اسمًا لنظرية أو لوسيلة معرفة، بل كانت حكمة تمارَس وتعاش، وطريقة للعيش وفقًا للعقل» (ليكليرك، «للتاريخ»).

وقد أشرنا آنفا إلى أن الموقف الأساسي للفيلسوف الرواقي هو «الانتباه» Prosoche: انتباه المرء لنفسه والتيقظ في كل لحظة. الشخص اليقظ عند الرواقيين هو دائمًا على وعيٍ كامل لا بما «يفعل» فحسب بل بما «يكون». هو، بعبارةٍ أخرى، على دراية بمكانه في العالم وعلاقته بالله. إن وعيه الذاتي هو قبل كل شيء وعيٌ أخلاقي.

ومن وُهب مثل هذا الوعي فإنه يسعى إلى تطهير مقاصده وتصحيحها في كل حين، وهو بالمرصاد دومًا لأية دلائل داخل نفسه على أي دافع للفعل غير إرادة فعل الخير. غير أن هذا الوعي الذاتي ليس مجرد وعيٍ أخلاقي، فهو أيضًا وعيٌ كوني. يعيش الشخص

«المنتبه» في حضرة الرب على الدوام، ومتذكرًا للرب على الدوام، وراضيًا في ابتهاج بإرادة عقل العالم، وناظرًا كل الأشياء بأعين الرب نفسه.

هذا هو الموقف الفلسفي بامتياز. وهو أيضًا موقف الفيلسوف المسيحي. ونحن نصادف هذا الموقف بالفعل لدى كلمنت السكندري، في فقرة تؤذن بالروح الذي سوف يسيطر فيما بعدُ على المذهب الرهباني المستلهم للفلسفة: «من الضروري للقانون الإلهي أن يبثَّ الخوف، عسى أن يكتسب الفيلسوف، ويحفظ، السلام العقلي Amerimnia، بفضل الحصافة Eulabeia والانتباه لنفسه Prosoche، وعسى أن يظل معفًى من الخطايا والسقوط في كل الأشياء» (كلمنت السكندري، «متفرقات»). والقانون الإلهي عند كلمنت هو القانون الكلي للفلاسفة والكلمة الإلهية للمسيحيين في آنٍ معا. وهو يلهم الخوف لا بالمعنى الانفعالي — الذي يدينه الرواقيون كانفعال — بل بمعنى احتراسٍ معين في الفكر والفعل. هذا الانتباه إلى النفس يجلب السلام العقلي، وهو من أهم الأهداف المرجوَّة لدى المذهب الرهباني.

والانتباه للنفس هو موضوع موعظةٍ بالغة الأهمية لبازل من سيزاريا. يبني بازل (بازيليوس) موعظته على النسخة اليونانية لفقرة من سفر التثنية: «احترز من أن يكون مع قلبك كلامٌ لئيم» (التثنية، ١٥: ٩). وعلى هذه القاعدة يقيم بازل نظريةً كاملة لـ «الانتباه» Prosoche، متأثرة بشدة بالتعاليم الرواقية والأفلاطونية. وسوف نعود لهذه النقطة لاحقًا، أما الآن فلنلحظْ ببساطة أن سبب تعليق بازل على هذه الفقرة من سفر التثنية هو أنه يراها تستحضر مصطلحًا تقنيًّا للفلسفة القديمة. الانتباه إلى النفس، عند بازل، عبارة عن إيقاظ المبادئ العقلانية للفكر والفعل التي وضعها الله في أرواحنا. علينا أن نراقب «أنفسنا»، أي روحنا، وليس جسمنا أو ممتلكاتنا. هكذا يتألف الـ Prosoche من الانتباه إلى جمال أرواحنا بتعهده بالتجديد الدائم لتمحيص ضميرنا ومعرفتنا بأنفسنا. وبهذا الفعل يمكننا أن نصحح الأحكام التي نبرمها على أنفسنا. إذا كنا نرى أننا أثرياء ونبلاء فإن علينا أن نتذكر أننا مجبولون من تراب، وأن نسأل أنفسنا أين الرجال الأماجد الذين سبقونا أين هم الآن. وإذا كنا، على العكس، فقراء ومطرودين فإن علينا أن نتبين الثروات والروائع التي يقدمها لنا الكون: جسمنا، الأرض والسماء والنجوم، ولسوف نتذكر عندئذٍ مهمتنا المقدسة. ليس من الصعب تبيُّن الطابع الفلسفي لهذه الثيمات.

الانتباه إلى النفس، الموقف الأساسي للفيلسوف، أصبح الموقف الأساسي للراهب. يمكننا أن نلاحظ هذه الظاهرة في كتاب أثناسيوس «حياة أنتوني»، الذي كتبه عام ٣٣٧م. عندما يصف أثناسيوس تحول القديس إلى حياة الرهبنة يقول ببساطة: «لقد بدأ يولي انتباهًا

لنفسه». ونقرأ لاحقًا أن أنتوني نفسه يفترض أنه قال لتلاميذه على فراش موته: «عيشوا كما لو أنكم تموتون كل يوم، منتبهين لأنفسكم ومتذكرين لما سمعتموه من تبشيري.»

في القرن السادس كتب دوروثيوس من جازا: «نحن مهملون لدرجة أننا لا نعرف لماذا خرجنا من العالم ... لهذا السبب لا نحقق تقدمًا ... ذلك لأننا ليس لدينا انتباه في قلوبنا». وكما قد رأينا فالانتباه والتيقُّظ يفترضان مسبقًا التركيز المستمر على اللحظة الحاضرة، التي يجب أن تُعاش كما لو كانت اللحظة الأولى والأخيرة في الحياة في آنٍ معًا. ينبئنا أثناسيوس أن أنتوني اعتاد ألا يحاول تذكُّر الزمن الذي قضاه في تدريباته بل كان يبذل جهدًا جديدًا تمامًا كل يوم كأنما يبدأ من جديد من الصفر (أثناسيوس، «حياة أنتوني»). وبعبارةٍ أخرى كان يعيش كل لحظةٍ حاضرة كما لو كانت لحظته الأولى، ولحظته الأخيرة أيضًا. وقد رأينا أيضًا أن أنتوني قال لتلاميذه «عيشوا كما لو أنكم تموتون كل يوم.» ويسجل أثناسيوس قولًا آخر لأنتوني: «إذا عشنا كأننا سنموت كل يوم فلن نرتكب خطيئة.» علينا أن نقوم من نومنا وفي حسباننا أننا قد لا نشهد المساء، وأن نذهب إلى النوم وفي حسباننا أننا قد لا نقوم منه. وقد كان إبكتيتوس يتحدث بنفس النبرة وينسج على نفس المنوال: «ضع الموت نصب عينَيك ولن تفكر أبدًا في أي شيءٍ دنيء ولن تتوق إلى أي شيء توقًا زائدًا عن الحد» (إبكتيتوس، المختصر ٢١).

ويقول ماركوس أوريليوس عازفًا على نفس الوتر: «ربما تغادر الحياة في أية لحظة. فلتضعْ هذا الاحتمال نصب عينَيك في كل ما تفعل أو تقول أو تفكر به» (التأملات، ٢–١١). ودوروثيوس من جازا أيضًا يعقد رباطًا وثيقًا بين «الانتباه» و«وشوك الموت»: «لننتبهْ لأنفسنا يا إخوتي ولنكن أيقاظًا ونحن لا نزال نملك وقتًا ... انظروا! منذ جلسنا في هذا المؤتمر فقد أنفقنا ساعتَين أو ثلاثًا من عمرنا، واقتربنا بنفس القدر من الموت. ولكن رغم رؤيتنا أننا نفقد الوقت فنحن لا نرعوي»، ومرةً أخرى: «لننتبه لأنفسنا ولنكن أيقاظًا يا إخوتي. من سوف يردُّ لنا الوقت الحاضر إذا نحن أضعناه؟» (دوروثيوس من جازا، «تعاليم».)

والانتباه إلى الحاضر هو في الوقت ذاته سيطرة المرء على أفكاره، وقبوله للإرادة الإلهية وتنقية نياته تجاه الغير. ولدينا ملخصٌ ممتاز لهذا الانتباه الدائم إلى الحاضر في تأملٍ شهير من تأملات ماركوس أوريليوس:

> «أينما كنت ووقتما كنت فإن بوسعك أن تمجد الله راضيًا بحالك، وبما يحدث في اللحظة الحاضرة، وأن تعامل من معك من الناس هنا والآن بالعدل، وأن

> تنعم النظر في كل انطباعٍ راهن في عقلك بحيث لا تدع شيئًا يفلت من منال فهمك.» (التأملات، ٧–٥٤)

ونحن نصادف نفس اليقظة المستمرة للأفكار والنوايا في الروحية الرهبانية، حيث تحولت إلى «مراقبة القلب»، وتعرف أيضًا بـ Nepsis أو اليقظة. ولسنا هنا بإزاء مجرد تدريب للضمير الأخلاقي؛ فالانتباه إنما يعيد وضع الإنسان داخل كينونته الأصيلة: أي علاقته بالله؛ وهو بالتالي مكافئ لتدريبٍ مستمر لوجود الله. وبتعبير فرفوريوس تلميذ أفلوطين: «ليكن الله حاضرًا لديك رقيبًا وحارسًا لكل فعل، وعمل، وكلمة!» (فرفوريوس، إلى مارسيلا). ها نحن بإزاء ثيمةٍ أساسية للانتباه الفلسفي: الحضور تجاه الله والنفس معًا.

«لتكنْ بهجتك وراحتك في شيءٍ واحد: أن تمضي من عملٍ اجتماعي إلى عملٍ اجتماعي آخر، والله في خاطرك وضميرك» (التأملات، ٦–٧). هذا التأمل لماركوس أوريليوس يتصل، مرةً أخرى بثيمة التدريبات المتضمَّنة لحضور الله. وهو في الوقت نفسه يقدم لنا تعبيرًا سيلعب فيما بعدُ دورًا مهمًّا في الروحية الرهبانية. فـ «تذكر الله» هو الرجوع الدائم إلى الله في كل لحظة من الحياة، ويربطه بازل من سيزاريا ربطًا صريحًا بـ «مراقبة القلب»: «علينا أن نظل نراقب قلبنا بكل يقظة ... لكي نتجنب أن ننسى الله على الإطلاق». وكثيرًا ما يستحضر ديادوكوس من فوتيكي هذه الثيمة؛ فتذكُّر الله بالنسبة إليه مكافئ تمامًا للانتباه: «لا يعرف تقصيره إلا من لا يترك ذهنه ينشغل عن تذكر الله.» «منذ ذلك الحين (أي منذ سقوطه) لا يستطيع الذهن البشري، إلا بصعوبة، أن يتذكر الله وأوامره.» علينا أن:

> «نغلق منافذ الهرب أمام الذهن، عن طريق تذكر الله.
>
> إن ما يميز الإنسان الذي هو صديق الفضيلة هو أنه يبدِّد على الدوام كل شيءٍ أرضي في قلبه عن طريق تذكُّر الله، بحيث إن الشر فيه يتبدَّد شيئًا فشيئًا بلهب تذكُّر «الخير الأسمى»، وتعود روحه إلى كامل بريقها الطبيعي، بل إلى بهاءٍ أعظم.» (ديادوكوس من فوتيكي، «كيفالايا جنوستيكا» شذور غنوصية)

من الواضح أن تذكُّر الله هو، بمعنًى ما، جوهر الانتباه ذاته. إنه الطريقة الأكثر حسمًا لضمان حضور المرء تجاه الله وتجاه نفسه. غير أن النوايا الغامضة ليست كافية للانتباه الحقيقي إلى النفس، فقد لاحظنا أن ديادوكوس من فوتيكي يتحدث عن «تذكُّر الله وأوامره». وفي الفلسفة القديمة أيضًا كان «الانتباه» يقتضي تأمُّل، وتذكُّر، قواعد الحياة

(Kanones)، تلك المبادئ التي يجب أن تطبَّق في كل ظرفٍ معين، في كل لحظة من الحياة. وقد كان لزامًا أن تكون لدى المرء مبادئ الحياة، «المبادئ» Dogmas[٣] الأساسية، طوع يده.

ونحن نصادف هذه الثيمة نفسها مرةً أخرى في التراث الرهباني. غير أن المبادئ الفلسفية هنا استُبدلت بها «الوصايا» Commandments كقاعدةٍ إفانجليكانية للحياة، وكلمات المسيح مُفصِحة عن مبادئ الحياة المسيحية. غير أن قاعدة الحياة كان يمكن استلهامها ليس فقط من الوصايا الإفانجليكانية بل أيضًا من كلمات «القدماء»، أي من الرهبان الأوائل. ويكفي أن نتذكر أنتوني، على فراش موته، وهو يوصي تلاميذه بتذكُّر مواعظه. ويقول إفاجريوس بونتيكوس: «من الضروري جدًّا أن تتأمل بعناية طرق الرهبان الذين ترحَّلوا، في زمنٍ أقدم، على الصراط السوي، وأن تقتفي نفس المسالك.»

كانت الوصايا الإفانجليكانية وكلمات القدماء متمثلة في هيئة جملٍ قصيرة، تلك التي يمكن، كما في التراث الفلسفي، تذكرها بسهولة والتأمل فيها. وإن المجموعات العديدة من الـ Apophthegmata ومن الـ Kephalaia التي نجدها في الأدب الرهباني هي استجابة لهذه الحاجة إلى التذكر والتأمل. أما الـ Apophthegmata (المأثورات) فهي الأقوال المأثورة التي نطق بها «آباء الصحراء» في مناسباتٍ معينة؛ وهذا الجنس الأدبي كان موجودًا من الأصل في التراث الفلسفي، ولدينا أمثلةٌ عديدة منه في أعمال ديوجينيس لاإرتيوس. وأما الـ Kephalaia فهي مجموعات من عباراتٍ قصيرة نسبيًّا مقسمة عادة إلى مجموعات كل مجموعة مائة عبارة. هذا أيضًا جنسٌ أدبي كان رائجًا جدًّا في الأدب الفلسفي التقليدي؛ ومن أمثلته «تأملات» ماركوس أوريليوس و«عبارات» فرفوريوس. وكلا هذين الجنسَين الأدبيَّين هما استجابتان لمقتضيات التأمل.

وقد ازدهر التأمل المسيحي، شأنه شأن التأمل الفلسفي، بواسطة استخدام جميع الوسائل المتاحة من التضخيم البلاغي والخطابي، وتحريك جميع مصادر الخيال الممكنة. فنجد أن إفاجريوس بونتيكوس، مثلًا، اعتاد أن يدعو تلاميذه إلى تخيُّل موتهم الخاص،

[٣] لاحظْ أن كلمة «دوجما» كانت تعني في الأصل «الاعتقاد»، أو «المبدأ العقدي الأساسي»، قبل أن تلتصق بها المتضمنات السلبية (الاعتقاد الجازم الإيقاني المتصلِّب دون دليل). وقد وردت كلمة «دوجما» كثيرًا جدًّا في «تأملات ماركوس أوريليوس» بهذا المعنى البريء الحميد السمح.

وتحلُّل أجسادهم، وأهوال وعذابات أرواحهم في الجحيم والنار الأزلية، ثم، على سبيل المقارنة، تصور سعادة الصالحين.

والتأمل ينبغي على كل حال أن يكون دائمًا مستمرًّا. ويلحُّ دوروثيوس من جازا بقوة على هذه النقطة:

> «تأملوا هذه الوصية على الدوام بقلوبكم أيها الإخوة، تدارسوا كلمات الشيوخ المقدسين.
>
> إذا ما تذكرنا أقوال الشيوخ المقدسين أيها الإخوة، وتأملنا فيها دوما، سيكون من الصعب أن نقع في الخطية.
>
> إذا شئتم أن تمتلكوا هذه الأقوال في اللحظة المناسبة، فتأمَّلوا فيها بشكلٍ دائم.» (دوروثيوس من جازا، «تعاليم»)

ثمة نوع من التواطؤ في الحياة الروحية بين الأقوال المعيارية التي تُحفظ وتُتأمَّل، من جهة، والأحداث التي تقدم المناسبة لوضعها موضع التنفيذ والممارسة، من جهةٍ أخرى. كان دوروثيوس من جازا يَعِد رهبانه بأنهم إذا تأملوا باستمرار في «أعمال الشيوخ المقدسين» سيكون «بوسعهم أن يفيدوا من كل شيء يحدث لهم، وأن يحرزوا تقدمًا بعون الله.» ولا شك أن دوروثيوس كان يعني أن رهبانه بعد هذه التأملات سيكون بمكنتهم أن يدركوا إرادة الله في كل الأحداث، بفضل كلمات «الآباء»، التي كانت أيضًا بإلهام إرادة الرب.

ومن الواضح أن التيقُّظ والانتباه الذاتي يفترضان مسبقًا ممارسة تمحيص الضمير. وقد رأينا بالفعل في حالة بازل من سيزاريا الرابطة الوثيقة بين «الانتباه» وتمحيص الضمير. ويبدو أن ممارسة تمحيص الضمير جرت للمرة الأولى في التراث المسيحي في «تعليق أوريجين على نشيد الأنشاد». ففي سياق تأويله للآية ١: ٨ «إن لم تعرفي نفسك أيتها الجميلة بين النساء ...»، يفسر أوريجين أن النفس يجب أن تمتحن مشاعرها وأفعالها. هل تتخذ الخير كغاية لها؟ هل تسعى وراء شتى الفضائل؟ هل تحقق تقدمًا؟ هل قمعت، مثلًا، انفعالات الغضب، والحزن، وحب المجد؟ وما هي طريقتها في العطاء والأخذ، أو في الحكم بالحقيقة؟

هذه السلسلة من الأسئلة، الخالية من أي ملمحٍ مسيحيٍّ حصري، قائمة في التعليم الفلسفي لتمحيص الضمير، كما أوصى به الفيثاغوريون، والأبيقوريون، والرواقيون (وبخاصة سِنِكا وإبكتيتوس) وكثير من الفلاسفة الآخرين، مثل بلوتارخ وجالين. ونحن

نجد هذه الممارسة يوصي بها مرةً أخرى جون كريسوستوم ودوروثيوس من جازا بصفةٍ خاصة:

> «ينبغي علينا ألا نمحص أنفسنا كل يوم فحسب، بل كل فصل، وكل شهر، وكل أسبوع، ونسأل أنفسنا: في أية مرحلة أنا الآن فيما يخصُّ الانفعال الذي غلبني الأسبوع الماضي؟ والعام الماضي كذلك: لقد غلبني هذا الانفعال أو ذاك في العام الماضي، فماذا عن الآن؟
>
> لقد أنبأنا «الآباء» كم هو مفيد لكلٍّ منا أن ينقي نفسه دوريًّا، بأن نتقصى كل مساء كيف قضينا النهار، ونتقصى كل صباح كيف قضينا الليل ... على أننا نحن الذين نخطئ كثيرًا وننسى كثيرًا نحتاج حقًّا إلى أن نمحص أنفسنا كل ست ساعات أيضًا، لكي نعرف كيف قضينا هذه الساعات وعلى أي نحو أذنبنا.» (دوروثيوس من جازا، «تعاليم»)

ثمة جزئيةٌ شائقة في هذا الصدد في كتاب أثناسيوس «حياة أنتوني». فوفقًا لكاتب سيرته اعتاد أنتوني أن يوصي تلاميذه بأن يكتبوا ملاحظات عن أفعال أنفسهم وحركاتها. إن من المحتمل أن التمحيص الكتابي للضمير كان من الأصل جزءًا من التعاليم الفلسفية؛ إذ إن الكتابة مفيدة إن لم تكن ضرورية لضمان أن الاستقصاء كان أدقَّ ما يمكن. إلا أن الجانب الهام عند أنتوني كان هو القيمة العلاجية للكتابة: «ليدونْ كل واحد منا ويسجل أفعاله وتقلبات نفسه، وكأننا سنقدم تقريرًا عنها بعضنا لبعض.» ويمضي قائلًا: من المؤكد أننا لا نجرؤ على أن نرتكب الآثام علنًا، على مرأى من الآخرين: «ليكن هذا التسجيل الكتابي بديلًا عن عيون رفاقنا النساك.» إن فعل الكتابة، وفقًا لأنتوني، يمنحنا الانطباع بأننا على الملأ، وأمام جمهور. ويمكننا أيضًا أن نلحظ القيمة العلاجية للكتابة في فقرة يسجل فيها دوروثيوس أنه أحس بـ «عون وانفراج» بمجرد أن كتب إلى مرشده الروحي.

ثمة نقطةٌ سيكولوجيةٌ شائقةٌ أخرى: لقد لاحظ أفلاطون وزينون أن نوعية أحلامنا تتيح لنا أن نحكم على الحالة الروحية لروحنا. ونحن نجد هذه الملاحظة تتكرر عند إفاجريوس بونتيكوس وديادوكوس من فوتيكي.

وأخيرا فإن «الانتباه» يتضمن السيادة على النفس، أي انتصار العقل على الانفعالات، لأن الانفعالات هي ما يسبب انشغال النفس وتشتُّتها وتبدُّدها. والأدب الرهباني لا يملُّ من التوكيد على آثام الانفعالات، التي كثيرًا ما تشخَّص في صورةٍ شيطانية.

وقد حفظ الكثير من مأثورات الفلسفة القديمة في التدريبات الرهبانية للسيادة على النفس. مثال ذلك أننا نجد دوروثيوس من جازا، شأنه شأن إبكتيتوس، ينصح تلاميذه بأن يبدءوا بتدريب أنفسهم على أشياءَ صغيرة، لكي يخلقوا عادة، قبل أن ينتقلوا إلى أمورٍ أكبر، وينصحهم كذلك بالإقلال من الذنوب شيئًا فشيئًا، لكي يقهروا انفعالًا ما. ونجد إفاجريوس بونتيكوس يقترح أن نحارب الانفعال بانفعالٍ آخر — الفسوق مثلًا يحاربه المرء بتوقه إلى حسن السمعة — إذا كان من المتعذَّر أن يحارب الانفعالَ مباشرة بواسطة الفضيلة المضادة له. وهذه هي الطريقة التي اقترحها شيشرون بالفعل في كتابه «توسكالانيات».[٤]

قلنا آنفا إن تقبُّل المسيحية للتدريبات الروحية قد أدخل إليها موقفًا روحيًّا معينًا وأسلوب حياة معينًا كانت تفتقدهما سابقًا. لننظر مثلًا في مفهوم التدريبات ككل. إن العملية ذاتها — عملية تأدية أفعالٍ مكرورة والتدرب من أجل تعديل أنفسنا وتحويلها — هذه العملية فيها انعكاسيةٌ تأمليةٌ معينة ومسافة تجعلها مختلفة تمامًا عن التلقائية الإفانجليكانية. والانتباه إلى النفس (جوهر الـ Prosoche) يفضي إلى سلسلةٍ كاملة من تقنيات الاستبطان، ويولِّد حذقًا غير عادي في تمحيص الضمير والإدراك الروحي. وأهم من ذلك وأكثر دلالة أن المثال الموجود في هذه التدريبات، والأهداف المقترحة من أجل الحياة الروحية، أصبحت مشربة بلونٍ رواقي–أفلاطوني قوي، أي إنه منذ نهايات العصر القديم أدمجت الأفلاطونية المحدثة داخلها الأخلاق الرواقية بحيث صارت هذه مشربة بعمق بالأفلاطونية المحدثة. هكذا كان الحال، مثلًا، مع دوروثيوس من جازا الذي يصف الكمال الروحي وصفًا رواقيًّا تمامًا: إنه تحول الإرادة بحيث تصبح متماهية مع الإرادة الإلهية:

> «ذلك الذي ليس لديه إرادةٌ خاصة به يفعل دائمًا ما يشاء! إذ لأنه لا إرادة له فكل شيء يحدث يرضيه؛ فيجد أنه يفعل ما يشاء طول الوقت؛ ذلك أنه لا يريد الأشياء أن تكون كما يريد هو، بل أن تكون مثلما هي فحسب.» (دوروثيوس من جازا، «تعاليم»)

يقارن أحدث محرري دوروثيوس هذا النص بفقرة من «مختصر» إبكتيتوس: «لا تطلب من الأشياء أن تجري مثلما تريد (أنت)، بل اطلب أن تجري الأشياء مثلما تجري. وبذلك تمضي حياتك في سكينة وسلام» (المختصر، ٨).

---

[٤] Tuscalan Disputations.

ويصور الكمال الروحي أيضًا على أنه «أباتيا» Apatheia؛ أي الغياب التام للانفعالات. وهو مفهومٌ رواقي تَبنَّته الأفلاطونية المحدثة. والأباتيا عند دوروثيوس من جازا هي النتيجة النهائية لمحو المرء لإرادته الخاصة: «بهذا الاستئصال للإرادة الذاتية يوفر الإنسان لنفسه انسلاخًا Aprospatheia، وبهذا الانسلاخ يتأتَّى له، بعون من الله، أن يتقن الأباتيا» (دوروثيوس، «تعاليم»). وقد نلاحظ، ملاحظةً عابرة، أن الوسيلة التي ينصح بها دوروثيوس لاستئصال الإرادة الذاتية هي هي تدريبات السيادة على النفس في التراث الفلسفي. لكي نشفي الفضول، مثلًا، كان بلوتارخ ينصح الناس بألا يقرءوا نقوش الأضرحة، ولا يستطلعوا جيرانهم بتطفُّل، وأن يديروا ظهورهم لمشاهد الطريق. كذلك ينصحنا دوروثيوس بألا ننظر في الاتجاه الذي نريد أن ننظر فيه، وألا نسأل الطاهي ماذا يُعدُّ للغداء، وألا ننخرط في محادثة نجدها وقد جرت مجراها. هذا ما يعنيه دوروثيوس بـ «استئصال الإرادة الذاتية».

إلا أنه مع إفاجريوس يمكننا أن نرى على أوضح نحو كيف ترتبط الأباتيا المسيحية بالمفاهيم الفلسفية أوثق ارتباط. في كتاب «براكتيكوس» لإفاجريوس نجد التعريف التالي: «ملكوت السموات هو أباتيا الروح برفقة المعرفة الحقيقية بالموجودات.» وعندما نشرع في التعليق على صيغة مثل هذه نجد بونًا هائلًا بين هذه التأملات وبين الروح الإفانجليكانية. والرسالة الإفانجليكانية، كما نعلم، تتمثل في إعلان حدثٍ أخروي يسمى «ملكوت السماء» أو «ملكوت الله». يبدأ إفاجريوس بالتفرقة بين التعبيرَين وتفسيرهما بطريقةٍ شخصية جدًّا. فهو يتوسع في تعليم أوريجين ويعتبر أن التعبيرين يسميان حالتَين داخليتَين للروح، أو — إن شئت الدقة — مرحلتَين من التقدم الروحي:

> «ملكوت السماء هو أباتيا الروح برفقة المعرفة الحقيقية بالموجودات.»
>
> «ملكوت الله هو معرفة الثالوث الأقدس متمادية مع قدرة الفهم ومانحة إياها صلاحًا فائقًا.» (إفاجريوس من بونتيس، «براكتيكوس»)

هنا نميز مستويين من المعرفة: معرفة الموجودات، ومعرفة الله. وعندئذٍ ندرك أن هذا التمييز يقابل بدقة تقسيم أجزاء الفلسفة الذي كان معروفًا جيدًا لأوريجين، ومصدَّقًا عليه في الأفلاطونية منذ زمن بلوتارخ على الأقل. في هذا التقسيم ثمة تمييز بين ثلاث مراحل أو ثلاثة مستوياتٍ منفصلة من التقدم الروحي تقابل الأجزاء الثلاثة للفلسفة: الأخلاق — أو «الممارسات» كما يسميها إفاجريوس — والفيزيقا، واللاهوت. الأخلاق تقابل التطهر

المبدئي، والفيزيقا تقابل الانسلاخ التام عن العالم الحسي وتأمل نظام الطبيعة، واللاهوت، أخيرًا، يقابل تأمل مبدأ الأشياء جميعًا. غير أن مخطط إفاجريوس يقتضي أن الأخلاق تقابل Praktike، والفيزيقا تقابل «ملكوت السماء» الذي يشمل المعرفة الحقيقية بالموجودات، واللاهوت يقابل «ملكوت الله» وهو معرفة الثالوث. وفي التنظيم الأفلاطوني المحدث فإن هذه الدرجات تقابل أيضًا درجات الفضيلة؛ فوفقًا لفرفوريوس تبدأ النفس باستخدام الفضائل «السياسية» لكي تسيطر على الانفعالات عبر حالة الـ Metriopatheia، وعندئذٍ تصعد إلى مستوى الفضائل الكاثارتية Kathartic، وهذه الفضائل تبدأ في فصل النفس عن الجسم، ولكنْ ليس تمامًا بعدُ؛ فهذه لا تعدو أن تكون بداية الأباتيا. وليس قبل مستوى الفضائل «النظرية» تبلغ النفس الأباتيا الكاملة والانفصال التام عن الجسم. إنما عند هذا المستوى يكون بمُكنة النفس أن تتأمل الصور داخل الفكر الإلهي، والتي هي النماذج للعالم الظاهر (فرفوريوس، العبارات). هذا المستوى، المتَّسم بالأباتيا وبتأمل الموجودات، يقابل «ملكوت السماء» عند إفاجريوس. فالروح الآن، وفقًا لإفاجريوس، تتأمل تكثُّر الـ Physeis («الطبائع»، ومن ثم تسمية «فيزيقي»): الصور المعقولة من ناحية، ولوجوسات الموجودات الحسية من ناحيةٍ أخرى. والمرحلة الأخيرة، وهي Noetic[٥] في طبيعتها، هي تأمُّل الرب نفسه. هكذا يوجز إفاجريوس فكره في هذه الكلمات: «المسيحية هي مذهب المسيح مخلصنا؛ وهي تتكون من البراكتيكي، والفيزيقا، واللاهوت» (إفاجريوس من بونتيس، «براكتيكوس»).

تلعب الأباتيا دورًا جوهريًّا ليس فقط في البناءات النظرية مثل ميتافيزيقا إيفاجريوس، بل أيضًا في الروحية الرهبانية، حيث ترتبط قيمتها ارتباطًا وثيقًا بالسلام العقلي والخلو من الهموم: Amerimnia أو Tranquillitas. ولا يتردد دوروثيوس في الإقرار بأن السلام العقلي هو من الأهمية بحيث يتعيَّن على المرء إذا لزم الأمر أن يتخلَّى عما شرع فيه إذا ما تهدَّد سلامه العقلي. كما أن سلام العقل — Tranquillitas Animi — كان دائمًا ذا قيمةٍ محورية داخل التراث الفلسفي.

الأباتيا عند فرفوريوس، كما رأينا، هي نتاج انسلاخ النفس من الجسد. وهنا مرةً ثانية نلمس التدريب الفلسفي بامتياز. فكما رأينا آنفا فقد ذهب أفلاطون إلى أن «أولئك

[٥] نسبة للعقل أو «النوس».

الذين يشرعون في التفلسف على نحوٍ صحيح هم في تدريب على الموت». ولا نزال حتى تاريخٍ متأخر كالقرن السابع نجد صدى هذا القول عند ماكسيموس كنفسور: «وفقًا لفلسفة المسيح؛ لنجعلْ حياتنا تدريبًا على الموت» (ماكسيموس كنفسور، تعليق على «أبينا» Commentary on the Our Father).

على أن ماكسيموس نفسه ما هو إلا وريث تراثٍ ثري كان يماهي مرارًا بين الفلسفة المسيحية وتدريب الموت. فنحن نصادف هذه الثيمة بالفعل عند كلمنت السكندري، الذي كان يفهم هذا التدريب فهمًا أفلاطونيًّا صميمًا كمحاولةٍ روحية لفصل النفس عن الجسم. فالمعرفة الكاملة عند كلمنت (Gnosis) هي نوع من الموت. فهي تفصل النفس من الجسم، وتؤازر النفس لكي تعيش حياةً مكرسة بالكامل للخير، متيحة لها أن تعكف على التأمل في الحقائق الأصيلة بعقلٍ مطهَّر. ومرةً ثانية تتكرر نفس الموتيفة عند جريجوري نازيانزن: «اجعلْ من هذه الحياة، كما قال أفلاطون، تدريبًا على الموت وأنت، على حد تعبيره، تفصل النفس من الجسم قدر المستطاع.»

هذه، فيما يقول لنا جريجوري، «هي ممارسة الفلسفة». أما إفاجريوس، من جهته، فهو يعبر عن نفسه بكلامٍ مشابه بشكلٍ لافت لكلام فرفوريوس:

> «فصل الجسم من الروح شيء لا يتمتع به إلا «هو»، الذي جمعهما معًا. ولكن فصل الروح من الجسم يقع أيضًا في قدرة الشخص الذي يلتمس الفضيلة. فآباؤنا أطلقوا على تدريب الموت وعلى الهروب من الجسد اسم Anachoresis أي الحياة الرهبانية.» (إفاجريوس، «براكتيكوس»)

بميسورك أن ترى أن المفهوم الأفلاطوني للهروب من الجسد، الذي أخذ بلُبِّ أوغسطين الصغير، كان عنصرًا أضيف إلى المسيحية وليس جوهريًّا فيها. وبرغم ذلك فقد حدَّد هذا المفهوم توجُّه الروحية المسيحية بأسرها في اتجاهٍ محدد تمامًا.

لقد لاحظنا حتى الآن البقاء الدائم لتدريباتٍ روحيةٍ فلسفيةٍ معينة في المسيحية والرهبانية، وحاولنا أن نتفهَّم النبرة المعيَّنة التي أدخلتها في المسيحية. غير أن علينا ألا نبالغ في أهمية هذه الظاهرة؛ فهي أولًا لا تظهر، كما رأينا، إلا في دائرةٍ محدودة نسبيًّا: بين الكتَّاب المسيحيين الذين تلقَّوا تعليمًا فلسفيًّا. وحتى في هذه الحالة فإن المركب النهائي مسيحي في الصميم.

لقد جهد كتابنا في إضفاء الصبغة المسيحية على اقتباساتهم قدر المستطاع؛ غير أن هذا ربما يكون الجانب الأقل أهمية في المسألة. لقد اعتقدوا أنهم اكتشفوا أن تدريباتٍ

روحيةً معينة تعلَّموها من خلال الفلسفة هي موجودة في فقراتٍ محددة من الكتاب المقدس. فرأينا مثلًا بازل من سيزاريا يربط بين الـ Prosoche وبين نص من سفر التثنية. ثم تحول الـ Prosoche في «حياة أنتوني» لأثناسيوس وطوال التراث الرهباني إلى «مراقبة القلب» تحت تأثير سفر «الأمثال» (٢٣: ٤) «فوق كل تحفظ احفظ قلبك.» وكثيرًا ما كان تمحيص الضمير يسوغ بالرسالة الثانية إلى أهل كورنثوس (٥: ١٣) «جربوا أنفسكم … امتحنوا أنفسكم.» وأخيرًا، كان يوصَى بالتأمل في الموت بناءً على كورنثوس الأول (٣١: ١٥) «أنا أموت كل يوم.»

ومع ذلك فإنه ليكون من الخطأ أن نظن أن هذه المراجع كانت كافية بذاتها لتنصير التدريبات الروحية. فالسبب الذي لفت انتباه الكتاب المسيحيين على هذه الفقرات الإنجيلية المعينة هو أنهم كانوا على إلف أصلًا (من مصادرَ أخرى) بالتدريبات الروحية لـ Prosoche (الانتباه)، والتأمل في الموت، وتمحيص الضمير. لم يكن بوسع النصوص المقدسة أن تزوِّدنا بطريقة لممارسة هذه التدريبات. فالأغلب، في الحقيقة، أن يكون للفقرة المقدسة المعينة صلةٌ بعيدة فحسب مع التدريب الروحي المعين.

الأهم من ذلك هو الروح الكلية التي كانت تمارَس بها التدريبات الروحية المسيحية والرهبانية. فهي دائمًا تفترض مسبقًا عون النعمة الإلهية، وتجعل من الاتِّضاع أهم الفضائل جميعًا. وبتعبير دوروثيوس من جازا: «كلما اقترب المرء من الرب كان أقرب إلى رؤية نفسه كمذنب» (دوروثيوس، «تعاليم»). هذا الاتِّضاع يجعلنا نرى أنفسنا أدنى من الآخرين، ويؤدي بنا إلى توخِّي أكبر درجات التحفظ في سلوكنا وحديثنا، وإلى أن نتخذ أوضاعًا جسميةً معينة ذات دلالة، مثل الانحناء أمام الرهبان الآخرين.

كانت هناك فضيلتان أساسيتان أخريان هما الندم (التوبة) والطاعة. أما الندم، الذي يستلهم خشية الله وحبه، فقد كان يأخذ شكل إماتة للجسد قاسية للغاية. ولم يكن القصد من تذكُّر الموت أن يدرك الناس إلحاح التحول فحسب، بل أن يبعث الخشية من الله. وهو بدوره مرتبط بالتأمل في «الدينونة»، وبالتالي بفضيلة الندم والتوبة. ويصدق الشيء نفسه على تمحيص الضمير.

وأما الطاعة — أي تخلي المرء عن إرادته الخاصة في خضوعٍ كامل لأوامر من هو أعلى — فقد حولت الممارسة الفلسفية للإرشاد الروحي تحولًا كاملًا. ويمكننا أن نرى التطرف الشديد الذي أمكن أن تصل إليه هذه الطاعة في كتاب دوروثيوس «حياة دوسيثيوس»؛ فقد كان لمرشد الضمير سطوةٌ مطلقة على قرار التلميذ فيما يتعلق بممتلكاته، وعاداته الغذائية، وأسلوب حياته كلها.

وفي التحليل الأخير فإن هذه الفضائل كلها كان يتبدَّل مظهرها من جراء البعد المفارق لحب الرب وحب المسيح. هكذا كان التدريب على الموت، أو فصل النفس من الجسد، مشاركة في موت المسيح في الوقت نفسه. وكان تخلي المرء عن إرادته الخاصة هو تمسكٌ بالحب الإلهي.

وبصفةٍ عامة يمكننا القول بأن المذهب الرهباني في مصر وسوريا وُلد ونما في بيئةٍ مسيحية، تلقائيًّا ودون تدخل نموذجٍ فلسفي. لم يكن الرهبان الأوائل مثقفين بل مسيحيين أرادوا بلوغ الكمال المسيحي بواسطة ممارسةٍ بطولية لوصفاتٍ إفانجليكانية، ومحاكاة حياة المسيح. فكان من الطبيعي، إذن، أن يلتمسوا تكنيكاتهم للكمال من العهد القديم والجديد (الكتاب المقدس). إلا أنه تحت التأثير السكندري — التأثير البعيد لفيلون، والتأثر الأكثر مباشرة لأوريجين وكلمنت السكندري، بتنسيقٍ رائع بواسطة الكبادوكيين — أُدخلتْ تكنيكاتٌ روحيةٌ فلسفيةٌ معينة في الروحية المسيحية. وكانت النتيجة أن المثال المسيحي كان يوصف، ويمارَس جزئيًّا، باستعارة نماذج ومفردات من التراث الفلسفي اليوناني. وبفضل مزاياه الأدبية والفلسفية فقد أصبح هذا التوجه سائدًا، ومن خلال توسطه انتقل إرث التدريبات الروحية القديمة إلى الروحية المسيحية؛ روحية العصور الوسيطة أولًا، وروحية الأزمنة الحديثة بعد ذلك.

الجزء الثالث

صور شخصية

الفصل الخامس

صورة سقراط

منذ فجر الفكر اليوناني كان الحكيم The Sage يقوم كنموذجٍ عيانيٍّ حي. يشهد بذلك أرسطو في فقرة من كتابه Protrepticus (دعوة إلى دراسة الفلسفة): «أي معيار لدينا أو مقياس للأشياء الحسنة أكثر دقة من الحكيم؟» وقد كانت لديَّ أسبابٌ عديدة جعلت بحثي في الحكيم كنموذج؛ يستقر شيئًا فشيئًا على سقراط. فقد وجدت فيه أولًا شخصية مارست تأثيرًا واسعًا على أعلى درجة من الأهمية في التراث الغربي كله. ثانيًا، والأهم، أن صورة سقراط، كما رسمها أفلاطون على أية حال، بدا لي أن لها مزيةً فريدة؛ فهو صورة الوسيط بين مثال الحكمة المفارق والواقع الإنساني القائم. إنها لمفارقة Paradox ساخرة، سخرية سقراطية جدًّا، أن سقراط لم يكن حكيمًا، بل «فيلو-صوفر»، أي محبًّا للحكمة.

أن يتحدث المرء عن سقراط هو، بالطبع، أن يُعرِّض نفسه لكل ضروب المصاعب التاريخية؛ ذلك أن التقارير التي لدينا عنه من قبل أفلاطون وزينوفون قد حوَّلت سقراط التاريخي وأَمْثَلَتْه[1] وحرَّفته. ولن أحاول هنا أن أكشف اللثام عن سقراط التاريخي وأعيد تشييده، بل سأحاول أن أقدِّم صورة سقراط كما أثَّرت على تراثنا الغربي. ولكن نظرًا لأن هذه ظاهرةٌ مترامية الأطراف، فسوف أقتصر على جانبَين من جوانبها؛ صورة سقراط كما هي مرسومة في محاورة «المأدبة» Symposium لأفلاطون، وكما كان يتصورها هذان السقراطيان العظيمان: كيركجارد ونيتشه.

---

[1] Idealized، أي أضفت عليه صبغةً مثالية.

(١) سيلنوس

هكذا يعمل سقراط كوسيط بين المعايير المثالية والواقع البشري. وإن مفهومَي «التوسط» mediation و«البيني» Intermediate يستدعيان في الذهن فكرتي التوازن والوسط الذهبي؛ لذا يجب أن نتوقَّع أن نرى في سقراط صورةً متناغمة، تجمع الخصائص الإلهية والبشرية في دقة ولطف.

لا شيء يمكن أن يكون أبعد من ذلك عن الحقيقة. فصورة سقراط غامضة، ومقلقة، ومزعجة على نحوٍ غريب. وأولى الغرائب التي بانتظارنا قبحه الجسماني، الذي شهد به أفلاطون وزينوفون وأرسطوفان. يقول نيتشه: «إنه لشيءٌ ذو دلالة أن سقراط كان أول هيلينيٍّ عظيم يتسم بالقبح»، «كل شيء فيه متضخم، مهرج، كاريكاتور.» ويمضي نيتشه فيستدعي «عينيه الشبيهتين بأعين السرطان، وشفاهه المنتفخة وبطنه المتدلي». ويروقه أن يحكي كيف أخبره المتفرِّس زوبيروس ذات مرة أنه مسخ يُخبِّئ داخله أسوأ الشرور والشهوات، فيردُّ سقراط، فيما يقول نيتشه، «كم تعرفني معرفة جيدة!» إذا كان سقراط يشبه حقًّا سيلنوس كما وصفه أفلاطون في «المأدبة» فإن هذه الشكوك تكون مفهومة تمامًا. كانت السيلنات والساتيرات في الخيال الشعبي شياطين هجينة، نصفَ حيوانات ونصفَ بشر، تَخفِر ديونيسوس. كانت هذه الكائنات المهرِّجة البذيئة تُشكِّل جوقة المسرحيات الساتورية، وهي جنسٌ أدبي من أمثلته الباقية لدينا مسرحية كيكلوبس ليوربيدس.

كانت السيلنات Sileni كائناتٍ طبيعيةً خالصة ترمز لرفض الثقافة والحضارة، وللهزل الماجن العجيب، وللفسق وانفلات الغرائز.

وبتعبير كيركجارد كان سقراط كوبولد A Cobold (روحًا شريرة). وقد أرادنا أفلاطون أن نفهم أن مشابهة سقراط لسيلنوس لم تكن إلا مظهرًا مخبوءًا وراءه شيءٌ آخر. في نهاية محاورة «المأدبة» يقارن ألقيبيادس، في كلمته الشهيرة في مدح سقراط، يقارن سقراط بالتماثيل الصغيرة للسيلنات التي يمكن أن تجدها في دكاكين المثَّالين، والتي تخبئ داخلها تماثيل صغيرة للآلهة. كذلك كان سقراط: مظهره الخارجي — القبيح، شبيه المهرج، البذيء، شبه المسخ — لم يكن غير قناع وواجهةٍ خارجيةٍ كاذبة.

نحن هنا نتأدى إلى مفارقةٍ أخرى: لم يكن سقراط قبيحا فحسب، بل كان خداعًا أيضًا. يقول نيتشه: «كل شيء فيه مخبوء، خفي، تحت-أرضي.» سقراط يُقنِّع نفسه، وفي نفس الوقت يستخدمه الآخرون كقناع.

سقراط يُقنِّع نفسه: نحن هنا بإزاء التهكم السقراطي الشهير، الذي سيكون علينا أن نوضح معناه فيما بعدُ. يتظاهر سقراط بالجهل والصفاقة. يقول ألقيبيادس «إنه يقضي عمره كله يلعب دور الساذج والطفل.»، «الأسماء والأفعال التي تكون الغلاف الخارجي لكلماته أشبه بجلد ساتير Satyr صفيق.» مظهره الجهول والتفاتاته المحبة «هي ما غلَّف به نفسه، مثل سيلنوس منحوت» (أفلاطون، «المأدبة»، d216).

لقد أحكم سقراط إنجاز مشروعه في الخداع لدرجة أنه نجح في تقنيع نفسه بإحكام من التاريخ. فهو لم يكتب شيئًا، منخرطًا فقط في الحوار. وجميع الشهادات التي بحوزتنا عنه تخفيه عنا أكثر مما تكشفه، بالضبط لأنه كان يستخدم دائمًا كقناع من جانب أولئك الذين تحدثوا عنه.

ولأنه كان هو نفسه مقنَّعًا فقد أصبح الـ Prosopon، أو القناع، للشخصيات التي أحسَّت بأنها بحاجة إلى أن تتخذ سترًا وراءه. ومنه أخذوا فكرة أن يقنعوا أنفسهم وأن يستخدموا التهكم السقراطي كقناع. ها نحن بإزاء ظاهرة غاية في الثراء من حيث منطوياتها الأدبية، والبيداجوجية،[٢] والسيكولوجية.

كانت النواة الأصلية لهذه الظاهرة هي تهكم سقراط نفسه. كان سقراط، المستجوب الأبدي، يستخدم الأسئلة الذكية لكي يحمل محاوريه على أن يعترفوا بجهلهم. وكان بفعله هذا يربكهم بحيث يحدوهم في النهاية إلى الشك في حياتهم كلها. وبعد موت سقراط كانت ذكرى محادثاته السقراطية إلهامًا لظهور جنسٍ أدبيٍّ جديد هو الـ Logoi Sokratikoi (المحاورات السقراطية)، التي تحاكي المحادثات التي كان قد عقدها سقراط مع تنوُّعٍ عريض من المحاورين. في هذه «المحاورات السقراطية» أصبح سقراط «بروسوبون» (قناعًا) — محاورًا أو شخصية — ومن ثم، إذا ما ذكرنا معنى بروسوبون في المسرح القديم، أصبح قناعًا. كان المقصود من المحاورة السقراطية، وبخاصة في صورتها الراقية المرهفة التي أسبغها عليها أفلاطون، أن تثير في قرائها تأثيرًا مماثلًا للتأثير الذي أحدثه الخطاب الحي لسقراط نفسه. وهكذا يجد قارئ هذه المحاورات نفسه في ذات الموقف الذي كان فيه محاورو سقراط؛ أي لا يعرف إلى أين ستقوده أسئلة سقراط. إن القناع المزعج الروَّاغ لسقراط ليبثُّ الارتباك في روح القارئ، ويؤدي إلى ارتفاع منسوب وعيه الذي

[٢] أي المتعلقة بالتدريس أو التعليم.

قد يصل به إلى حد التحوُّل الفلسفي. وكما بين كونراد جيزر Konrad Gaiser، بحق، فإن القارئ نفسه مدعو إلى الالتجاء وراء قناع سقراط. في جميع المحاورات السقراطية لأفلاطون، تقريبًا، تأتي لحظة أزمة حيث يغشى المحاورين الإحباطُ، ويفقدون الثقة في إمكان استمرار النقاش، ويبدو كأن الحوار يوشك أن يتوقف. هنالك يتدخل سقراط؛ فيأخذ على عاتقه شك الآخرين وقلقهم وإحباطهم، ويأخذ على عاتقه كل أخطار المغامرة الحوارية، ويجري تبديلًا كاملًا للأدوار، فإذا ما فشل المشروع سيكون ذلك مسئوليته منذ ذلك الحين. وهو بهذه الطريقة يُطلع محاوريه على إسقاط لأنفسهم هم. وبوسعهم الآن أن يحوِّلوا اضطرابهم الشخصي إلى سقراط ويستعيدوا الثقة في البحث الحواري وفي اللوجوس نفسه.

أفلاطون أيضًا في محاوراته يستخدم سقراط كقناع، أو، في مصطلح نيتشه، كـ «سيميوطيقا» A Semiotics.[٣] وكما بيَّن باور فريدلندر فبينما تجلَّت «الأنا» Ego قديمًا في الأدب اليوناني (فهزيود، وزينوفان، وبارمنيدس، وأمبدوقليس، والسوفسطائيون، وحتى زينوفون، لا يترددون في الحديث بصيغة المتكلم) فإن أفلاطون يطمس نفسه تمامًا وراء سقراط في محاوراته، ويتجنَّب بشكلٍ منظَّم استخدام ضمير المتكلم المفرد. نحن هنا بإزاء علاقةٍ دقيقة للغاية من الصعب جدًّا فهم دلالتها. هل علينا أن نفترض، مع جيزر وكرامر، أن أفلاطون كان يميز بدقة بين نوعَين من التعليم: ذلك الخاص به، الذي كان شفاهيًّا، سريًّا، ومقصورًا على أعضاء الأكاديمية، ومحاوراته المكتوبة التي كان يستخدم فيها قناع سقراط لكي يحض قرَّاءه على الفلسفة؟ أم علينا أن نخلص إلى أن أفلاطون يستخدم صورة سقراط لكي يقدم مذاهبه بدرجةٍ معينة من التهكُّم وأخذ مسافة؟ وعلى أي حال فإن هذا الموقف المبدئي قد ترك أثرًا لا يُمحى في الضمير الغربي. وحيثما أدرك المفكرون التجديد الجذري الملقى على عاتقهم وأشفقوا منه فقد استخدموا هم أيضًا قناعًا لكي يواجهوا معاصريهم. لقد اختاروا عادة أن يستخدموا القناع التهكمي لسقراط.

وعندما كان ج. ج. هامان J. G. Hamann، في القرن التاسع عشر، يمدح سقراط في كتاب «تذكارات سقراطية» Socratic Memorabilia، كان يفعل ذلك «من باب التقليد» على حد تعبيره. لقد كان هامان نفسه، بعبارةٍ أخرى، يتخذ قناع سقراط — العقلاني بلا

---

[٣] السيميوطيقا علم العلامات/الرموز.

منازع في نظر القرن الثامن عشر — من أجل أن يجعل الناس ترى، خلف القناع، صورة تنبئ بالمسيح.

والذي لم يكن إلا حيلةً مؤقتة عند هامان أصبح موقفًا وجوديًّا أساسيًّا عند كيركجارد. يتجلَّى ولع كيركجارد بالأقنعة أوضح ما يكون في استخدامه للأسماء المستعارة. فمن المعروف جيدًا أن معظم أعمال كيركجارد نشرت أولًا تحت أسماءٍ مستعارةٍ متعددة: فيكتور إريميتا، جوهانس كليماكوس ... إلخ. لسنا هنا بإزاء نزوةٍ تحريرية؛ وإنما جميع هذه الأسماء المستعارة عند كيركجارد تُناظر مستوياتٍ مختلفة — المستوى «الاستطيقي»،[٤] و«الأخلاقي»، و«الديني» — يفترض أن المؤلف يتحدث منها. إن كيركجارد ليتحدث مرارًا عن المسيحية كداعيةٍ جمالي Aesthete، ثم كداعيةٍ أخلاقي Moralist، لكي يحمل معاصريه على أن يدركوا أنهم ليسوا مسيحيين حقيقيين. «فهو يخبئ نفسه تحت قناع فنان وقناع داعيةٍ أخلاقي نصف معتقد لكي يتحدث عما كان يعتقده بعمقٍ شديد.»

كان كيركجارد على درايةٍ تامة بالطابع السقراطي لمنهجه:

> «من زاوية نشاطي كله كمؤلف، مأخوذًا على الجملة، فإن العمل الاستطيقي هو خدعة، وها هنا يجب أن تلتمس الدلالة الأعمق لاستخدام الأسماء المستعارة. غير أن الخدعة هي شيءٌ قبيح نوعًا ما. وعلى هذا أودُّ أن أقدم ردًّا: إن على المرء ألا ينخدع بكلمة «خدعة». فمن الجائز للمرء أن يخدع شخصًا من أجل الحقيقة، وبتعبير سقراط القديم قد يخدع المرء شخصا «إلى» الحقيقة. والحق أنه ليس بغير هذه الطريقة، أي بخداعه، يمكن أن تجلب إلى الحقيقة شخصًا يعيش في وهم.» (كيركجارد، «منظور عملي كمؤلف»)

كان هدف كيركجارد أن يجعل القارئ مدركًا لأخطائه، لا عن طريق تفنيدها على نحوٍ مباشر، بل بتقديمها على نحوٍ يجعل بطلانها واضحًا جليًّا. تلك طريقةٌ سقراطية قلبًا وقالبًا. وفي الوقت نفسه كان كيركجارد يستخدم الاسم المستعار لكي يهب صوتًا لكل الشخصيات المختلفة بداخله. وهو بهذه العملية يُموضِع ذواته المتعددة دون أن يميز نفسه في أيٍّ منها؛ تمامًا مثلما كان سقراط بواسطة أسئلته الذكية يموضع ذوات محاوريه دون أن يميز نفسه في أيٍّ منها. هكذا نجد كيركجارد يكتب: بسبب اكتئابي قضيت سنوات

---

[٤] الجمالي الفني.

قبل أن أستطيع أن أقول لنفسي Thou (أنت). بين الاكتئاب والـ «أنت» الخاصَّين بي كان ثمة عالمُ كامل من الخيال. وقد استنفدته، جزئيًّا، في أسمائي المستعارة. غير أن كيركجارد لم يكن راضيًا بتقنيع نفسه وراء الأسماء المستعارة. فقد كان قناعه الحقيقي هو التهكُّم السقراطي نفسه، سقراط نفسه: «أيْ سقراط! مغامرتك هي مغامرتي! أنا وحيد. ومثيلي الوحيد هو سقراط. ومهمتي مهمةٌ سقراطية» (كيركجارد، «اللحظة»).

كان كيركجارد يسمي هذه الطريقة السقراطية طريقته «في التواصل غير المباشر». ونحن نصادفها مرةً ثانية عند نيتشه، وهي عنده طريقة المعلم العظيم: «المعلم لا يقول مطلقًا ما يعتقده هو نفسه، بل ما يعتقد عن شيءٍ معين وفقًا لمتطلبات أولئك الذين يُعلِّمهم. ويجب ألا يضبط في هذا الخداع» (كيركجارد، مقتطفات نشرت بعد وفاته). هذه الطريقة تبررها مهمة المعلم المفارقة: «كل نفسٍ كبيرة يلزمها قناع، والأفضل، بعدُ، أن ينمو قناع باستمرار حول كل نفسٍ كبيرة بفضل التأويل الزائف على الدوام — أي السطحي — لكل كلمة من كلماته أو خطوة أو مظهر حياة» (نيتشه، «فيما وراء الخير والشر»). كان قناع سيلنوس السقراطي يعمل كنموذج لنظرية نيتشه في القناع. وكما قال في كتاباته غير المنشورة في الفترة الأخيرة من حياته:

> «أعتقد أن هذا كان سحر سقراط؛ كانت له نفس، من ورائها نفس أخرى، من ورائها ثالثة. في الأولى كان زينوفون يرقد لينام؛ وفي الثانية أفلاطون، وفي الثالثة أفلاطون أيضًا ولكن هذه المرة أفلاطون بنفسه الثانية (نفس أفلاطون الثانية). أفلاطون نفسه رجلٌ ذو كهوفٍ خفيةٍ كثيرة من ورائه وواجهاتٍ كاذبةٍ كثيرة من أمامه.» (نيتشه، مقتطفات منشورة بعد وفاته)

ومثلما هو الحال مع كيركجارد فإن الأقنعة عند نيتشه هي ضرورة بيداجوجية، على أنها أيضًا ضرورةٌ سيكولوجية. إن نيتشه نفسه يمكن أن يدخل في فئته من «الرجال الذين لا يريدون إلا أن يتألَّقوا خلال الآخرين. وثمة الكثير من الحكمة في ذلك» (نيتشه، «الفجر»). في كتابه Ecce Homo (هو ذا الإنسان) يعترف نيتشه نفسه بأنه استعمل أستاذَيه شوبنهاور وفجنر كقناعَين في كتابه «تأملات لغير زمانها»، تمامًا مثلما استخدم أفلاطون سقراط كـ «سيميوطيقا». ثمة حقًّا علاقة هنا تماثل تلك التي بين أفلاطون وسقراط: لقد كان نيتشه يتحدث عن فجنر مثالي وشوبنهاور مثالي، واللذين لم يكونا في الحقيقة إلا نيتشه نفسه. وكما بين برترام بحق فإن أحد أقنعة نيتشه كان سقراط

نفسه بالتأكيد، سقراط الذي تبعه بنفس «الكراهية المحبة» التي كان يشعر بها نيتشه تجاه نيتشه، سقراط نفسه الذي يقول فيه إنه «قريب مني بحيث لا أكفُّ عن العراك معه». الجانب من سقراط الذي يكرهه نيتشه يطابق نيتشه الذي يُبدِّد الأساطير ويستبدل بالآلهة معرفة الخير والشر، نيتشه الذي يردُّ عقول الناس إلى الأشياء الإنسانية، الإنسانية جدًّا. أما الجانب من سقراط الذي يحبُّه نيتشه، ويغار منه، فهو الجانب الذي يودُّ نيتشه نفسه أن يكونه: المغوي، المعلم، مرشد النفوس. وسوف تكون لدينا عودة إلى هذه الكراهية المحبة.

القناع السقراطي هو قناع التهكُّم. وإذا فحصنا النصوص — نصوص أفلاطون، أو أرسطو، أو ثيوفراسطس — التي وردت فيها كلمة Eironeia (تهكم، سخرية) يمكننا أن نستنتج أن التهكم هو موقفٌ نفسي يستخدم فيه الشخص انتقاص الذات في محاولة للظهور أدنى مما هو في الحقيقة. وفي فن الخطاب واستخدامه يأخذ التهكم شكل تظاهر المرء بالتسليم بأن مُحاوِره على صواب، وتبنِّي وجهة نظر خصمه. الصورة البلاغية للتهكم، إذن، عبارة عن استخدام الكلمات أو الأحاديث التي كان المستمعون يتوقعون بالأحرى سماعها من فم الخصم. هذا بالتأكيد هو الشكل الذي يتخذه التهكم السقراطي. وبتعبير شيشرون: «بانتقاص نفسه دأب سقراط على أن يذعن أكثر مما يلزم لخصومه الذين يريد أن يفندهم. وهكذا إذ يبطن شيئًا ويقول شيئًا آخر كان يستمتع بذلك الصنف من المداجاة الذي يسميه اليونانيون (التهكُّم)». التهكم السقراطي، إذن، هو انتقاصٌ ذاتيٌّ مختلق يتألف بالأساس من تقديم المرء لنفسه على أنه شخصٌ عادي وسطحي تمامًا. وكما يقول ألقيبيادس في معرض مديحه لسقراط:

> «إن حديثه لا يشبه أحدًا إلا إذا شبهناه بتلك السيلنات التي تنفتح إلى الوسط Open Up Down the Middle. إن من يسمع حديث سقراط لأول مرة لا يتمالك نفسه من الضحك. إنه يتحدث عن حمير السوق والحدادين والحذائين ودابغي الجلود، ويبدو دائمًا أنه يُكرِّر نفس الشيء، بحيث إن أي شخصٍ بليد، أو لم يألف أسلوبه، سيكون حريًّا أن يعدَّه هراءً خالصًا.» (أفلاطون، المأدبة، e221)

لم يكن سقراط متهمًا فقط بتفاهة الموضوعات التي يخوض فيها، بل إن محاوريه أيضًا كانوا تافهين. فقد كان يقصد إلى مستمعيه في السوق، وصالات الألعاب الرياضية،

وورش الفنانين، والحوانيت. كان رجل شارع. وبتعبير نيتشه: «إن الضحالة[٥] هي أنسب قناع يمكن للنفس الكبيرة أن ترتديه» (نيتشه، إنساني، إنساني جدًّا). كان سقراط يتحدث ويتناقش، ولكنه كان يرفض أن يعد أستاذًا. يقول إبكتيتوس: «... كان يتجنب الادعاء على الإطلاق: وعندما كان أناس يأتون إليه لكي يقدمهم إلى فلاسفة كان يأخذهم إلى الفلاسفة ويوصي بهم ولا يكترث قط بأنهم يغفلونه» (إبكتيتوس، المختصر، ٤٦).

ها هنا نحن نلمس قلب التهكم السقراطي: فإذا كان سقراط يرفض أن يعلم أو أن يعتبر أستاذًا، فلذلك السبب الوجيه، الذي كان يعلنه مرارًا وتكرارًا، وهو أنه لا يعرف أي شيء. فإذا لم يكن لديه شيء يقوله، ولا أية أطروحة يؤيدها، فإن كل ما كان بوسعه أن يفعله هو أن يسأل أسئلة، حتى إذا كان هو نفسه يرفض أن يجيب عليها. في الكتاب الأول من «الجمهورية» يصيح ثراسيماخوس: «يا إلهي! تلك هي طريقتك المميزة في التهكم وادعاء الجهل يا سقراط! ألم أتكهن بذلك من البداية؟ ألم أخبر الباقين بأنك إذا ما سُئلتَ ترفض الإجابة، وتدَّعي الجهل، وتفعل أي شيء إلا أن تقدم جوابًا؟» (أفلاطون، الجمهورية، 337a). ويصف أرسطو الموقف بوضوح أكثر حتى من هذا: «دأب سقراط على أن يسأل أسئلة ولا يجيب عنها — لأنه دأب على أن يعترف بأنه لا يعرف» (أرسطو، في الدحوضات السوفسطائية).

من الواضح أنه ليس بإمكاننا أن نعرف على اليقين كيف كانت تدور مناقشات سقراط مع الأثينيين. فمحاورات أفلاطون، حتى أكثرها سقراطية، ليست أكثر من محاكاة لما حدث تبتعد مرتين عن الحقيقة؛ فهي أولًا غير مَحكيَّة بل مكتوبة؛ وكما لاحظ هيجل: «فإن الأجوبة في المحاورة المطبوعة هي تحت سيطرة المؤلف بالكامل؛ وشتان بين ما نراه من أجوبة الناس في الحياة الحقيقية وما يحملون على قوله هنا في المحاورة المكتوبة.» وفضلًا عن ذلك فإن بوسعنا في محاورات أفلاطون أن نلحظ تحت السحر السطحي للخيال الأدبي أثر التدريبات المدرسية للأكاديمية الأفلاطونية. وقد صنَّف أرسطو قواعد هذه المبارزات الحوارية في «الطوبيقا» Topics. فقد كانت هناك أدوارٌ محدَّدة لكل من السائل والمجيب في هذه التدريبات الجدالية، وكانت قواعد هذه المبارزة الفكرية محددة بدقةٍ تامة.

وقد قدَّم أتو أبلت Otto Apelt وصفًا جيدًا لآلية التهكم السقراطي: الانشقاق والازدواج. فسقراط يُقسِّم نفسه إلى اثنين، بحيث يكون ثمة سقراطان: سقراط الذي

[٥] Medioctity، النصفية، تواضع المستوى.

يعرف مقدمًا كيف سينتهي النقاش، وسقراط الذي يذرع الطريق الحواري كله مع محاوره. إن محاوري سقراط لا يعرفون إلى أين يقودهم، وهنا يكمن التهكم. وفيما يذرع الطريق مع محاوريه فإنه لا ينفكُّ يطلب منهم الموافقة التامة. وهو يتخذ موقف رفيقه كنقطة انطلاق له، ويحمله شيئًا فشيئًا على التسليم بالحصائل التي تترتب على موقفه. هذه الموافقة الأولية تقوم على المقتضيات العقلانية للوجوس، أو الخطاب العقلاني. وبمطالبته بالتسليم المستمر يقود سقراط محاوره إلى أن يدرك أن موقفه الأول كان متناقضًا، وهو بذلك يموضع تعهدهما المشترك. وكقاعدةٍ عامة، فإن سقراط ينتقي نشاطًا مألوفًا لدى محاوره كموضوع للنقاش، ويحاول أن يحدد، مع المحاور، المعرفة العملية المطلوبة لأداء هذا النشاط. فالقائد العسكري، على سبيل المثال، يتعين عليه أن يعرف كيف يقاتل بشجاعة، والمتكهِّن يجب أن يسلك تجاه الآلهة سلوكًا تقيًّا. غير أنه في نهاية المطاف يتبين أن القائد العسكري لا يعرف ما هي الشجاعة على الحقيقة، وأن المتكهن لا يعرف ما هي التقوى. هنالك يدرك المحاور أنه في الحقيقة لا يعرف أسباب أفعاله، وفجأة تبدو له منظومته القيمية برُمَّتها غير قائمة على أساس. فحتى هذه اللحظة كان متوحدًا إلى حدٍّ معين مع المنظومة القيمية التي كانت تُملي عليه طريقته في التفكير والحديث. ولكن منذ هذه اللحظة فصاعدًا سيكون معارضًا لها.

المحاور أيضًا ينقسم إلى اثنين؛ فهناك المحاور كما كان قبل محادثته مع سقراط، وهناك المحاور الذي، عبر الاتفاق المتبادل المستمر، وحَّد نفسه مع سقراط، ولن يعود نفس الشخص منذ الآن.

الشيء الجوهري على الإطلاق في هذه الطريقة التهكمية هو الطريق الذي يقطعه سقراط ومحاوره معًا. يتظاهر سقراط بأنه يريد أن يتعلم شيئًا من محاوره، وهذا يُشكِّل انتقاصه الذاتي التهكمي. فحقيقة الأمر أنه بينما يبدو سقراط متقمِّصًا محاوره وداخلًا كليًّا في خطابه، فإن المحاور، في نهاية التحليل، هو من ينغمد لاشعوريًّا في خطاب سقراط ويتوحد معه. على ألا ننسى شيئًا هامًّا: أن توحد المرء مع سقراط هو توحُّده مع البلبلة والشك؛ إذ إن سقراط لا يعرف أي شيء، وكل ما يعرفه أنه لا يعرف شيئًا؛ لذا تنتهي المحاورة مع سقراط والمحاور لم يتعلم شيئًا، بل هو في الحقيقة لم يعد يعرف أي شيء، غير أنه خلال رحلة النقاش يكون قد جرَّب وخَبَرَ وكابد ماذا يكونه النشاط العقلي الحق. وأفضل من ذلك، بعدُ، أنه قد أصبح سقراط نفسه. وما سقراط إلا السؤال، البحث، التحقيق، النكوص إلى الخلف لأخذ نظرة إلى النفس. وباختصار، سقراط هو الوعي.

هذا هو المعنى العميق للطريقة السقراطية — التسآلية السقراطية Socratic Maieutics. وفي فقرةٍ شهيرة من محاورة ثياتيتوس ينبئنا سقراط كيف أنه يمارس المهنة نفسها التي كانت تمارسها أمه، التي كانت قابلة[٦] تُعنى بالولادات الجسدية. أما سقراط نفسه فيزعم أنه مولِّد للعقل، وإنما بتوليد العقول هو يُعنى. إن سقراط نفسه لا يولِّد أي شيء، ما دام سقراط لا يعرف شيئًا؛ إنما هو يساعد الآخرين لا أكثر على أن يولِّدوا أنفسهم. وكما أدرك كيركجارد جيدًا، فإن الطريقة السقراطية تجعل علاقة الأستاذ–التلميذ تقف على رأسها:

> «أن تكون معلمًا لا تعني أن تؤكد أن هذا الشيء هو كذا، أو أن تلقي محاضرة ... إلخ. كلا. أن تكون معلمًا بالمعنى الصحيح هو أن تكون متعلمًا. يبدأ التعليم عندما تتعلم أنت، المعلم، أن تتعلم من التلميذ، أن تضع نفسك في مكانه بحيث تفهم ماذا يفهم وبأية طريقة يفهم.» (كيركجارد، «وجهة نظر»)

> «التلميذ فرصة للأستاذ لكي يفهم نفسه، مثلما أن الأستاذ فرصة للتلميذ لفهم نفسه. وعندما يموت المعلم لا يكون له دين على نفس التلميذ أكثر مما للتلميذ على نفس الأستاذ ... إن أفضل طريقة لفهم سقراط هي بالضبط أن تفهم أننا لا ندين له بأي شيء. هذا ما كان يفضله سقراط، وإن من يُمن الطالع أنه كان قادرًا على تفضيله.» (كيركجارد، «متفرقات فلسفية»)

ها هنا نضع يدنا على أحد المعاني الممكنة لإعلان سقراط الملغز بأن «الشيء الوحيد الذي يعرفه هو أنه لا يعرف أي شيء.»

يمكن تأويل هذه العبارة على أنها تعني أن سقراط لم يكن يملك أي معرفةٍ قابلة للانتقال، ولم يكن بمكنته نقل الأفكار من عقله إلى عقول الآخرين. لذا وضع القول على لسانه في محاورة «المأدبة»: «عزيزي أجاثون ... لو كانت الحكمة من ذلك الصنف من الأشياء الذي يفيض من وعاءٍ ممتلئ إلى وعاءٍ فارغ ...»[٧]

---

[٦] مُولِّدة (داية) Midwife.

[٧] التكملة في المحاورة: «إذن لعددت نفسي أسعد الناس حالًا بمجالستك لأنك كنت تملأ وعائي حكمة وعلمًا ...»

في كتابه «حياة سقراط» لزينوفون، يقول هيبياس لسقراط إن من الأفضل لسقراط، بدلًا من أن يظل دومًا يسأل أسئلة عن العدالة، أن يقول مرةً واحدة ونهائية ما العدالة؟ فيرد سقراط: «إذا كنت لا أكشف عن آرائي عن العدالة في كلمات فإنني أفعل ذلك بواسطة سلوكي.» لقد كان سقراط شغوفًا بالكلمات والحوار، غير أنه كان حريصًا بنفس الدرجة على أن يوضح لنا حدود اللغة؛ يريد سقراط أن يبين لنا أننا لا يمكننا أن نفهم العدالة إذا لم نعشها. العدالة، شأنها شأن كل واقعٍ حقيقي، غير قابلة للتعريف؛ وهذا ما كان يريد سقراط من محاوره أن يفهمه، كيما يحمله على أن «يعيش» العدالة. إن مساءلة الخطاب تفضي إلى مساءلة الفرد، الذي يتعين عليه أن يُقرِّر ما إذا كان يعتزم أن يعيش وفقًا لضميره وللعقل. وكما يقول أحد محاوري سقراط «من يدخل في حوار مع سقراط هو عرضة لأن يُستدرَج إلى جدال؛ وأيًّا كان الموضوع الذي يبدأ به فإن سقراط سوف يجول به جولات حتى يجد نفسه في النهاية مضطرًّا إلى أن يقدم تقريرًا عن حياته الحاضرة والماضية» (أفلاطون، محاورة «لاخس»، e187). هكذا يجد الفرد نفسه يُساءَل في الأسس النهائية لأفعاله، ويغدو واعيًا بالمشكلة الحية التي يمثلها بنفسه لنفسه. إن القيم جميعًا، بالتالي، تنقلب رأسًا على عقب، وكذلك الأهمية التي كانت تُنسب لها في السابق. وكما يقول سقراط في محاورة الدفاع:

> «إنني أهمل ما يعنى به معظم الناس: جمع المال، إدارة الممتلكات، المناصب العسكرية، والنجاح في مناقشات جمعية الشعب، والاشتراك في مجالس الحكام، والمساهمة في الدسائس والتحالفات والنزاعات الحزبية السياسية ... لا، لم أخترْ لنفسي هذا الطريق، بل اخترتُ الطريق الذي أمكنني من أن أُسدي أعظم الخير لكل واحد منكم على حدته؛ إذ حاولتُ أن أحمل كل رجل منكم على ألا يُعنى بما «يملك» قدر ما يعنى بما «يكون»، فينشد الفضيلة والحكمة ما استطاع.» (أفلاطون، الدفاع، b36)

المشروع السقراطي إذن مشروعٌ وجودي من حيث هو يهيب بالفرد. هذا ما جعل نيتشه وكيركجارد، كلٌّ على طريقته، يحاولان تكراره. في النص التالي لنيتشه، حيث يصف الإنسان «الشوبنهوري»، منعزلًا وسط معاصريه، من الصعب ألَّا يقفز سقراط إلى الذهن بمناشدته الدائمة للفرد أن «يعنى بنفسه»، وبمساءلته المستمرة للفرد:

«ها هم رفاقك من البشر يختالون هنا وهناك في مائة قناعٍ تنكُّري، كشباب، وشيب، وآباء، ومواطنين، وكهنة، ومسئولين، وتجار ... لا تعنيهم إلا مسرحيتهم الكوميدية التي يؤدُّونها. إذا سئلوا: إلى أية غاية تعيشون؟ لردُّوا جميعًا للتوِّ وبافتخار: إلى أن أكون مواطنًا جيدًّا، أو أستاذًا جيدًا، أو رجل دولة جيدًا.»[٨]

«إن كل الغرض من كل الترتيبات البشرية هو أن تشتت أفكار المرء لكيلا يعود واعيًا بالحياة.

الكل متعجل، لأن الكل هارب من نفسه.»[٩] (نيتشه، تأملات لغير زمانها)

وفي محاورة «المأدبة» لأفلاطون نجد بالفعل أن ألقيبيادس قد قال: «يضطرني سقراط أن أعترف بأنني على الرغم من حاجتي إلى أمورٍ كثيرة أظل أهمل شئوني الخاصة وأنشغل بأمور أهل أثينا» (المأدبة، a216). تتيح لنا هذه الفقرة أن نلمح العواقب السياسية لمثل هذا الانعكاس في القيم والانقلاب في المعايير المرشدة في الحياة. فانشغال المرء بمصيره الفردي لا يمكن أن يؤدي إلى غير الصراع مع الدولة. هذا هو المعنى الأعمق لمحاكمة سقراط وموته. يصبح التهكم السقراطي دراميًّا بشكلٍ خاص، بفضل الدليل المستمد من محاورة «دفاع سقراط» لأفلاطون، عندما نراه يستخدم ضد متهمي الفيلسوف، ويفضي، بمعنًى ما، إلى الحكم عليه بالموت.

لدينا هنا مثال على «جدية الوجود» التي يتحدث عنها كيركجارد. بالنسبة لكيركجارد كانت مزية سقراط أنه كان مفكرًا موجودًا، لا فيلسوفًا نظريًّا نسي ماذا يعني أن توجد. إن

---

[٨] «ليس بالأمر اليسير أن يجد الإنسان نفسه ويحدد وجوده؛ لأننا في مجتمعنا هذا ننساق في الأغلب إلى أن نكبت حس الوجود ونخضعه لوضعنا الاقتصادي ونربطه بالنمط الخارجي للحياة التي نحياها. فكلٌّ منا يعرف نفسه، ويعرفه الآخرون، لا بصفته كائنًا أو ذاتًا، بل بصفته بقالًا أو بائع تذاكر بمترو الأنفاق أو أستاذًا جامعيًّا أو ما شئت من تلك الوظائف الاقتصادية ... يبدو أن الإنسان منا يظل ضحية للظروف وضحية للآخرين إلى أن يأتي اليوم الذي يستطيع فيه أن يعي وجوده ويقول لنفسه: إن الحياة حياتي والخبرة خبرتي، ولي أن أختار وجودي الخاص.» انظر في ذلك: رولو ماي وإرفي يالوم: مدخل إلى العلاج النفسي الوجودي، ترجمة د. عادل مصطفى ومراجعة أ.د غسان يعقوب، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٩٩م، ص٥٥–٥٦.

[٩] يقول العقاد في معنًى قريب:

لو لم يكن هذا الزمان آفة ما اتخذوا السرعة منه مهربًا

المقولة الأساسية للوجود عند كيركجارد هي الفرد، أو الفريد، المنعزل في وحدة مسئوليته الوجودية. وعند كيركجارد أن سقراط هو مكتشفها (كيكجارد، «وجهة نظر»).

هنا يجبهنا أحد أعمق الأسباب للتهكم السقراطي: اللغة المباشرة ليست كفئًا لتوصيل خبرة الوجود، أو الوعي الأصيل بالوجود، أو جدية الحياة كما نعيشها، أو وحدة صناعة القرار. أن تتكلم هو أن تدان بالتفاهة مرتين: ففي المقام الأول لا يمكن أن يكون ثمة توصيل مباشر لخبرة الوجود، وبهذا المعنى فإن كل فعلٍ كلامي هو فعلٌ «تافه» (عادي/مُبتذَل). ولكن، ثانيًا، هذا الابتذال نفسه، في شكل التهكم، هو الذي يمكن أن يجعل التوصيل غير المباشر ممكنًا. وبتعبير نيتشه: «أعتقد أني أحس بأن سقراط كان عميقًا؛ فقد كان تهكُّمه بعد كل شيء ضروريًّا لكي يوهم بأنه سطحي، حتى يكون قادرًا على الارتباط بالناس على الإطلاق» (نيتشه، متفرقات منشورة بعد موته). إن العادية والسطحية بالنسبة للمفكر الوجودي ضرورةٌ حيوية. فالوجودي يجب أن يظل على صلة ببني الإنسان، حتى لو كان هؤلاء على مستوًى منقوص من الوعي. غير أن علينا هنا، في الوقت نفسه، أن نستخدم حيلةً بيداجوجية. إن التفافات التهكم والتواءاته، وصدمة البلبلة، يمكن أن تدفع القارئ إلى بلوغ جدية الوعي الوجودي، وبخاصة، كما سوف نرى لاحقًا، إذا كانت قوة الإيروس مضافة بقدرٍ جيد.

لم يكن لدى سقراط مذهب يعلمه. لقد كانت فلسفته برمتها تدريبًا روحيًّا، دعوة إلى طريقةٍ جديدة في العيش، إلى تأملٍ نشط، وضميرٍ حي.

ربما ينبغي للصيغة السقراطية «أعرف أني لا أعرف شيئا» أن تعطى معنى أعمق: هكذا نعود إلى نقطة بدايتنا: سقراط يعرف أنه ليس حكيمًا. وبصفته فردًا كان ضميره يستثار ويستحث من جراء شعوره بالقصور والنقص.

في هذا الصدد يمكن لكيركجارد أن يساعدنا على أن نفهم دلالة صورة سقراط. يذهب كيركجارد إلى أنه لا يعرف إلا شيئًا واحدًا: هو أنه ليس مسيحيًّا. وكان على قناعةٍ وثيقة بهذه الحقيقة؛ فأن تكون مسيحيًّا هو أن تكون لديك علاقةٌ شخصية ووجوديةٌ أصيلة بالمسيح، أن تستدخل[١٠] المسيح في قرارٍ صادر من أعماق النفس. وحيث إن هذا الاستدخال عسير للغاية فمن شبه المحال على أي شخص أن يكون مسيحيًّا حقًّا. المسيحي

[١٠] Interiorize.

الحق الوحيد هو المسيح. وإن أقل ما يقال، على كل حال، هو أن أفضل المسيحيين هو ذلك الذي يدري أنه ليس مسيحيًّا، بقدر ما يدرك ويميز أنه ليس مسيحيًّا.

كان وعي كيركجارد الوجودي منقسمًا، شأنه شأن كل وعيٍ وجودي. فهو لا يوجد إلا في وعيه بأنه غير موجود كما يجب. إن وعي كيركجارد مطابق للوعي السقراطي:

> «أي سقراط، لقد كانت لديك الأفضلية اللعينة في الكشف بوضوحٍ مؤلم (بواسطة جهلك) أن الآخرين كانوا أقل حكمة منك، حتى إنهم كانوا لا يعرفون أنهم جاهلون. مغامرتك هي عين مغامرتي. يصبح الناس ساخطين عليَّ عندما يرون أني أستطيع أن أثبت أن الآخرين أقل مسيحية حتى مني، أنا الذي أُبجِّل المسيحية بحيث أرى وأعترف بأني لست مسيحيًّا!» (كيركجارد، «اللحظة»)

إن الوعي السقراطي هو أيضًا ممزَّق ومنقسم: لا بصورة المسيح بل بالمعيار المفارق لصورة الحكيم.

العدالة، كما رأينا، لا يمكن أن تُعرَف. العدالة يجب أن تُعاش. وكل الخطاب البشري في العالم ليس يكفي البتة للتعبير عن عمق اعتزام شخصٍ واحد أن يكون عادلًا. على أن جميع القرارات البشرية هشة وقلقة. وعندما يختار شخص أن يكون عادلًا في سياق فعلٍ معيَّن؛ هنالك يكون لديه ومضة وجود يمكن أن يكون عادلًا بالمعنى التام للكلمة. مثل هذا الوجود العادل تمامًا هو وجود الحكيم، الذي ليس صوفوس، بل فيلو-صوفوس: ليس إنسانًا حكيمًا بل إنسان يتوق إلى الحكمة، بالضبط لأنه يفتقر إليها. وقد أصاب باول فريدلندر حين قال: «التهكم السقراطي، في جوهره، يعبر عن التوتر بين الجهل — أي الاستحالة النهائية في أن تضع في كلمات «ما هي العدالة» — والخبرة المباشرة بالمجهول، وجود الإنسان العادل، الذي ترتفع عنده العدالة إلى مستوى المقدس» (فريدلندر، «أفلاطون»).

ومثلما كان كيركجارد مسيحيًّا فقط بقدر ما كان واعيًا بكونه غير مسيحي، كان سقراط حكيمًا فقط بقدر ما كان واعيًا بكونه غير حكيم. تنبع رغبة عارمة من مثل هذا الفقدان. وهذا ما جعل سقراط الفيلسوف، بالنسبة للوعي الغربي، يأخذ ملامح إيروس، المتشرِّد الأزلي في البحث عن الجمال الحقيقي.

(٢) إيروس

من الجائز أن يُقال إن سقراط كان أول فرد في تاريخ الفكر الغربي. وقد كان فرنر ياجر Werner Jaeger على حق حين أشار إلى أن أفلاطون وزينوفون، في كتاباتهما السقراطية، يحاولان جهدهما أن يجعلا القارئ يُحسُّ بأصالة سقراط وتفرُّده وهما يرسمان صورته الأدبية. هذا المطلب من جانبهما هو بالتأكيد نتاج إدراكهما البارع بأنهما بإزاء شخصيةٍ فذة؛ وهذا، كما أوضح كيركجارد، هو التفسير الصحيح لمصطلحات Atopos وAtopia وAtopotatos، التي تتكرر كثيرًا جدًّا في أعمال أفلاطون لوصف شخصية سقراط. في محاورة «ثياتيتوس»، على سبيل المثال، يُقرُّ سقراط: «إنهم يقولون إنني Atopotatos غريب الأطوار[١١] ولا أخلق شيئًا غير البلبلة (Aporia)» (أفلاطون، ثياتيتوس، a149).

إتيمولوجيا تعني كلمة Atopos «في لا مكان»، وبالتالي: غريب، متهور، محال، غير قابل للتصنيف، مقلق. وفي محاورة «المأدبة» يؤكد ألقيبيادس هذا المعنى في كلمته في مدح سقراط: «إن لسقراط من الخلال العجيبة ما يستحق الثناء، ولكن بعضها مشترك بينه وبين غيره من الناس؛ أما الذي يميزه عن غيره فهو مخالفته جميع الرجال، وكونه أرفع من أن يقارَن بهم؛ فإن براسيداس، القائد الإسبرطي، كان مثل أخيل، وبركليس يقارن بنستور اليوناني وأنتينور الطروادي؛ وإن كثيرًا من الأقدمين تُمكن مقارنتهم برجال من نوعهم؛ أما سقراط، بشخصه وخطبه، فلا يمكن تشبيهه بأحد إلا بالسيلنات والساتيرات» (أفلاطون، المأدبة، c-d221).

كان سقراط فردًا حقًّا: ذلك الفرد العزيز جدًّا لدى كيركجارد؛ حتى إنه ودَّ أن يكتب على شاهد قبره: «كان ذلك الفرد.»

غير أن سقراط، وإن لم يشبه أحدًا قط، فسنراه الآن يتخذ الأوصاف الأسطورية لإيروس، أي أوصاف إيروس متصوَّرًا كإسقاطٍ لصورة سقراط.

والتهكُّم الإيروسي عند سقراط مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالتهكم الديالكتيكي (الحواري)، ويُفضي إلى انعكاس الوضع، تمامًا كتلك الانعكاسات التي يُفضي إليها الأخير (أي التهكم الديالكتيكي). ولنكنْ واضحين تمامًا: الحب المعني هنا هو حبٌّ مثلي،[١٢] بالضبط لأنه حبٌّ

---

[١١] أو «متعذِّر تصنيفه» Unclassifiable، إن شئت الدقة.

[١٢] آثرنا ألَّا نسقط من الترجمة أي شطرٍ جوهري، مثل هذا الحديث عن المثلية وهو ضروري لفهم «المأدبة»، باعتبار أننا قد تجاوزنا المراحل الانتقالية وشببنا عن الطوق.

تعليمي. كان الحب الذكوري في اليونان أيام سقراط بقيةً أثرية لتعليم المحارب القديم، حيث كان النبيل الصغير يدرَّب في الفضائل الأرستقراطية داخل إطار الصداقة الذكورية وتحت إرشاد رجلٍ أكبر. وكانت علاقة الأستاذ–التلميذ أثناء فترة السوفسطائيين متصوَّرة على غرار هذه العلاقة القديمة، وكثيرًا ما كان يتحدث عنها بلغةٍ إيروسية. وينبغي بالطبع ألَّا ننسى الدور الذي كان يلعبه الخيال البلاغي والأدبي في هذه الطريقة من الحديث.

يتألَّف تهكم سقراط الإيروسي من التظاهر بأنه في حب، إلى أن يحدث انعكاس الوضع بفعل التهكم ويقع موضوع التفاتاته الغرامية نفسه في الحب. تلك هي القصة التي يرويها ألقيبيادس في كلمته في مدح سقراط. لقد صدَّق ألقيبيادس تصريحات الحب العديدة التي بثَّها إياه سقراط، ودعاه ذات ليلة إلى منزله ليغويه؛ واندسَّ في الفراش معه ولفَّ ذراعَيه حوله. ولكن، لدهشة ألقيبيادس، بقي سقراط متمالكًا نفسه تمامًا ولم ينجرف في الغواية على الإطلاق. يقول ألقيبيادس في «المأدبة»:

> «منذ ذلك الحين أنا الذي صرت مستعبدًا، وأنا الذي حالي هو حال رجل لدغته أفعى خبيثة.
>
> لقد لُدغتُ في القلب، أو في العقل، أو ما شئت أن تسميه، بواسطة فلسفة سقراط … لحظة أسمعه يتحدث أُصاب بهوسٍ مقدس، أشد من أي كوريبانت،[١٣] ويقفز قلبي إلى فمي، ويستهلُّ الدمع في عيني … ولست وحدي في ذلك أيضًا؛ فهناك خارميدس، ويوثيديموس، وكثيرون جدًّا؛ لقد خدعهم جميعًا؛ لكأنما هو المحبوب وليس المحب.»

ولسنا نتصور تعليقا على هذه الفقرة أفضل من الفقرة التالية لكيركجارد:

> «للمرء أن يسميه مُغويًا،[١٤] إذ قد خدع الشباب وأيقظ فيهم أشواقًا لم يشبعها قط … لقد خدعهم جميعًا بنفس الطريقة التي خدع بها ألقيبيادس الذي … لاحظ أن سقراط بدلًا من أن يكون عاشقًا صار معشوقًا … لقد جذب الشباب

[١٣] الكوريبانت Corybant أحد كهنة الإلهة الفريجية الأم سيبيلي Cybele؛ وكان الكوريبانتيون يقيمون طقوس عبادة سيبيلي برقصٍ عنيف وموسيقى صاخبة وطبلٍ مسعور ونشوةٍ حماسيةٍ شديدة.

[١٤] A Seducer.

> إليه، غير أنهم عندما تطلَّعوا إليه وأرادوا أن يسكنوا إليه، عندما نسوا كل شيء آخر وأرادوا أن يجدوا سكنًا آمنًا في حبه، عندما لم يعودوا هم أنفسهم موجودين ولم تعد لهم حياة إلا في كونهم معشوقيه؛ عندئذٍ ذهب سقراط، وانتهى الافتتان، عندئذٍ أحسُّوا بلواعج الحب غير المُثاب، أحسُّوا أنهم خُدعوا وأن سقراط ليس الذي أحبَّهم بل هم الذين أحبوا سقراط.» (كيركجارد، «مفهوم التهكم»)

يتألَّف تهكمُ سقراط الإيروسيُّ من التظاهر بالحب. كان سقراط، في تهكم ديالكتيكي، يتظاهر وهو يسأل أسئلته أن رغبته الحقيقية هي أن يجود عليه محاورُه بمعرفته وحكمته. غير أن هذه اللعبة في الحقيقة، لعبة الأسئلة والأجوبة، كانت تُفضي إلى أن يدرك المحاور أنه غير قادر على أن يشفي جهل سقراط، إذ ليست لديه حكمة ولا معرفة لكي يمنحها لسقراط. أما الذي كان يرغب فيه المحاور حقًّا، عندئذٍ، فهو أن يلتحق بمدرسة سقراط؛ مدرسة الوعي باللامعرفة.

في التهكم الإيروسي كان سقراط يستخدم تصريحات الحب لكي يتظاهر بأنه يريد من محبوبه المزعوم ألَّا يقدم له معرفته بل يقدم جماله الفيزيقي. وهذا موقفٌ مفهوم: سقراط غير جذَّاب، بعكس محاوره الشاب. إلا أنه في هذه الحالة يكتشف المحبوب — أو المحبوب المفترض — من خلال موقف سقراط، أنه غير قادر على إشباع حب سقراط، لأنه لا يمتلك جمالًا حقيقيًّا. وعند اكتشافه لأوجه قصوره يكون المحبوب عندئذٍ قمينًا بأن يقع في حب سقراط. لم يكن الجمال هو ما وقع المحبوب في حبه — فسقراط ليس من الجمال في شيء — إنما هو وقع في «حب الحب» الذي هو، وفقًا لتعريف سقراط له في «المأدبة»، الرغبة في الجمال الذي نفتقر إليه جميعًا. أن تحب سقراط، إذن، هو أن تحب الحب.

هذا بالضبط هو معنى محاورة «المأدبة». فالمحاورة كلها مشيَّدة بحيث تجعل القارئ يحدس بالتماهي بين صورتَي سقراط وإيروس، وأفلاطون يعرض الضيوف آخذين أدوارهم من اليسار إلى اليمين، مُلقين أحاديث في مديح إيروس. ونحن نسمع على التتالي فايدروس وبوسانياس، ثم أركسيماخوس الطبيب، وأرسطوفانيس الشاعر الكوميدي، وأخيرًا الشاعر التراجيدي أريستون. وعندما يأتي دور سقراط فإنه لا يقدم خطبةً مباشرة في مدح الحب لأن هذا يكون مخالفًا لمنهجه؛ ويروي بدلًا من ذلك محادثة كانت له مع ديوتيما الكاهنة من مانتينيا، التي أنبأته بأسطورة ميلاد إيروس. وقد كانت المحاوَرة قمينة بأن تنتهي هنا، لولا اقتحام ألقيبيادس المفاجئ لغرفة المأدبة: متوجًا

بإكليل من البنفسج وأوراق اللبلاب يذعن ألقيبيادس لقواعد المأدبة، ولكنه بدلًا من مدح إيروس يقدِّم كلمة في مدح سقراط.

يتأكد هذا التماهي بين سقراط وإيروس بطرقٍ عديدة: فالخطبة التي في مدح سقراط تتخذ مكانها في سلسلة من الخطب التي أُلقيت للتوِّ في مدح إيروس؛ ليس هذا فحسب، بل هناك أيضًا ملامحُ دالَّةٌ كثيرة تجمع بين صورة إيروس كما رسمتها ديوتيما وصورة سقراط كما قدَّمها ألقيبيادس.

تحكي ديوتيما أنه في يوم ميلاد أفروديت أقام الآلهة مأدبة. فجاءت بنيا Penia — أي «الفقر» أو «الحرمان» — تستجدي في نهاية وقت الطعام، فلمحت بوروس Poros — أي «الغنى» و«الحيلة» و«الوفور» — ثملًا بالنكتار[١٥] ونائمًا في حديقة زيوس. ولكي تتخلص من عدمها قررت بنيا أن تحمل من بوروس، فضاجعته وهو نائم وحملت إيروس Eros.

هذه الرواية في أصل إيروس تتيح لديوتيما أن تقدم وصفًا شديد الدقة بحيث يمكن تأويله على مستوياتٍ شتى: فأولًا، يمكننا باقتفاء الكلمات المحددة للأسطورة أن نميز في إيروس ملامح كلٍّ من أمه وأبيه. فمن ناحية أبيه يأخذ مهارته وذهنه المبتدع (Euporia باليونانية)، ومن أمه يرث حالة «الشحاذ المبتلى بالفقر»: Aporia. وبوسعنا وراء هذا الوصف أن نميز تصورًا معينًا جدًّا للحب. وفي حين وصف الضيوف الآخرون الحب بطريقةٍ مثالية، فإن سقراط يروي محادثة مع ديوتيما لكي يدخل بعض الواقعية في رؤية الحب. فليس من الحق، بعكس ما يفترضه بقية الضيوف، أن الحب جميل؛ فإذا كان جميلًا لا يعود حبًّا؛ لأن الحب جوهريًّا رغبة، والمرء لا يمكن أن يرغب إلا فيما ليس لديه. إيروس، إذن، لا يمكن أن يكون جميلًا: فبوصفه ابن بنيا فهو يفتقر إلى الجمال، ولكنه بوصفه ابن بوروس يعرف كيف يعالج نقصه. وقد خلط أجاثون بين الحب وموضوع الحب، أي المحبوب.

الحب Love عند سقراط هو محب A Lover. وهو من ثم ليس إلهًا كما يظن معظم الناس، بل هو دايمون Daimon (نصف إله) فحسب، أيْ كائنٌ وسط بين البشري والإلهي.

---

[١٥] Nectar، شراب الآلهة في الميثولوجيا اليونانية والرومانية.

لذا فثمة شيءٌ كوميدي في وصف ديوتيما لإيروس. إن بوسعنا أن ندرك فيه الوجود التسوُّلي الذي يمكن للحب أن يلقي بنا فيه. تلك هي ثيمة «كل محب هو مقاتل»: حيث يقف المحب حارسًا على درجة باب المحبوب، أو يقضي الليل نائمًا على الأرض. إن إيروس شحاذ وجندي معًا، غير أنه أيضًا مخترع، وساحر، ومتحدث ماهر، لأن الحب يجعله عبقريًّا. الحياة بالنسبة له لحن متصل من الخيبة والرجاء، من الحاجة والإشباع، يعقب أحدهما الآخر بحسب نجاحاته وهزائمه في حبه.

هذا هو إيروس في جانبه الهولي المسيخ — تافه متبطل، وقح، عنيد، صخاب، همجي — إيروس المصوَّرة حماقاته تصويرًا مميزًا في الشعر اليوناني نُزُلًا حتى العصر البيزنطي.

غير أن أفلاطون، بمهارةٍ مدهشة، يجعل ملامح سقراط «الفيلسوف» تظهر تحت صورة إيروس الصياد. قد يظن أجاثون أن إيروس رقيق ولطيف، ولكن ديوتيما تؤكد أنه، في الواقع، فقير دائمًا وخشن وقذر وحافي القدمين. وفي كلمة ألقيبيادس في مدح سقراط نجده أيضًا يصور سقراط حافي القدمين متلفعًا بسترةٍ رديئة لا تكاد تحميه من برد الشتاء. ومن سياق المحاورة نعلم أن سقراط قد اغتسل «على غير العادة» قبل أن يذهب إلى المأدبة. والشعراء الكوميديون أيضًا قد أوسعوا سقراط سخريةً ضاحكة من قدمَيه الحافيتَين وعباءته البالية.

وقد اتخذ الفلاسفة الكلبيون فيما بعدُ صورة سقراط كإيروس الشحاذ، وبخاصة ديوجين. فقد دأب ديوجين، الذي نعت نفسه، فيما يبدو، ك «سقراطٍ[١٦] هائج»، على أن يتجوَّل ليس عليه غير عباءة وحقيبة ظهر، لا مأوى له ولا بيت. وكما أوضح فريدلندر فإن إيروس الحافي يستدعي أيضًا في الذهن الإنسان البدائي كما يُصوِّره أفلاطون في محاورة «بروتاجوراس» ومحاورة «السياسي».

ها نحن نُردُّ إلى صورة ذلك الكائن الطبيعي الخالص سيلنوس، بقوته البدائية الأسبق على الثقافة والحضارة. وليس من قبيل الصدفة أن يدخل هذا العنصر في الصورة المعقدة لسقراط/إيروس؛ فهو يتطابق تمامًا مع انعكاس القيم الذي جلبه الوعي السقراطي؛ فالشيء الجوهري عند الإنسان المعني بتهذيب روحه لا يلتمس في المظهر ولا اللباس ولا الراحة، بل في الحرية.

[١٦] تعمدت تنوين (سقراط) هنا وصرفه رغم أنه علمٌ أعجمي، لأني أستعمله كاسم فئة بصفتها لا كاسم علم يشير إلى شخصٍ بعينه.

ومع ذلك تؤكد ديوتيما أن إيروس قد ورث بعض الملامح من أبيه: «إنه ينصب شراكًا للنفوس النبيلة، لأنه جريء، وعنيد، وكثير التحمل. وهو صيادٌ خطر، يحبك خدعة ما على الدوام؛ يتوق إلى المهارة، كثير الحيل، يدبر دائمًا خطة ما، وهو ساحرٌ رهيب، ومغالط» (المأدبة، d203). ويكفينا أن نستمع إلى ستريسيادس في مسرحية «السحب» لأرسطوفانيس وهو يصف ما يريد أن يصبح بعد تعليمه السقراطي: «مغامر، ذلق اللسان، جريء وعنيد ... لا تخونه العبارة، ثعلب حقيقي». وفي خطبة مديحه لسقراط أطلق ألقيبيادس عليه «سيلنوس وقح»، وأسبغ عليه أجاثون نعت Hybristes (فظيع). وسقراط عند ألقيبيادس هو ساحر، معسول اللسان، متمرِّس في جذب كل صبيٍّ مليح.

تظهر صلابة إيروس مرةً أخرى في الصورة التي يرسمها ألقيبيادس لسقراط في الحملة مع الجيش. يقول ألقيبيادس إن سقراط كان يستطيع الصبر على البرد والجوع، ويمتنع عن نبيذه بنفس السهولة التي يتحمل بها النوبات الطويلة من التأمل. وينبئنا ألقيبيادس أن سقراط أثناء الانسحاب من ديليون كان يمشي بهدوء كأنه في شوارع أثينا، حيث يصفه أرسطوفانيس بأنه «رافع رأسه ... مقلَّب عينيه، حافي القدم، بادي الوقار.» وهذه الصورة لسقراط/إيروس، كما يمكننا أن نرى، ليست مبالغة في الإطراء، فمن الواضح أننا في قلب التهكم الأفلاطوني، إن لم يكن السقراطي، تمامًا. غير أن هذه الصورة لا تخلو من صدقٍ سيكولوجيٍّ عميق.

تخبرنا ديوتيما أن إيروس هو دايمون (نصف إله)؛ أي وسط بين الآلهة والبشر. ومرةً أخرى نحن نضطر إلى النظر في مشكلة الحالات البينية، وإلى أن نتبيَّن مرةً أخرى كم هو مزعج هذا الوضع وغير مريح! إن إيروس، كما تصفه لنا ديوتيما، صعب التعريف، وصعب التصنيف: هو أيضًا، مثل سقراط، Atopos (غريب الأطوار). إنه ليس إلهًا ولا هو إنسان، لا هو جميل ولا قبيح، لا حكيم ولا أحمق، لا خير ولا شرير. غير أنه لا يزال يجسد الرغبة، لأنه، مثل سقراط، يدري أنه ليس وسيمًا ولا حكيمًا. وهذا هو السبب في أنه فيلو-صوفر أي محب للحكمة. وهو، بعبارةٍ أخرى، يرغب في بلوغ مستوى وجود الكمال الإلهي. إيروس، إذن، وفقًا لوصف ديوتيما، هو الرغبة في كماله الخاص، أي في نفسه الحقيقية. وهو يعاني من كونه محرومًا من وفرة الوجود، ويجهد لبلوغ ذلك. وعندما يقع الناس في حب سقراط/إيروس — أي عندما يقعون في حب الحب، كما أفشى لهم سقراط — فإن ما يحبونه في سقراط هو حبه للجمال ولكمال الوجود، والطموح إلى ذلك. إنهم يجدون في سقراط الطريق إلى كمالهم الخاص.

إن إيروس، مثل سقراط، مجرد نداء واحتمال. إنه ليس الحكمة ذاتها ولا الجمال ذاته. واذكر أن المرء حين يفتح السيلنات الصغيرة التي ذكرها ألقيبيادس يكتشف أنها مليئة بتماثيل الآلهة. غير أن السيلنات ليست هي نفسها التماثيل، بل تنفتح فحسب لكي يستطيع المرء أن يصل إليها. اذكرْ أن الأصل الاشتقاقي لكلمة Poros، والد إيروس، هو «المنفذ» أو «المخرج». سقراط مجرد سيلنوس ينفتح على شيء ما خارج نفسه.

الفيلسوف أيضًا لا يعدو أن يكون هذا: نداء إلى الوجود. وكما عبر سقراط، بتهكُّم، مخاطبًا ألقيبيادس الوسيم: «إذا كنتَ تحبني فلأنك، حتمًا، قد رأيت فيَّ جمالًا لا يشبه جمالك الجسماني ... لكنْ أنعِم النظر في الأمر، حتى لا تقع في خطأ عني وعن تفاهة شأني معًا» (المأدبة، e218). هنا سقراط يعطي ألقيبيادس تحذيرًا؛ ففي حبه لسقراط إنما يحب في الحقيقة إيروس؛ لا إيروس ابن أفروديت، بل إيروس ابن بوروس وبنيا. وسبب حبه هو أنه يحس أن سقراط يمكن أن يفتح له طريقًا إلى جمالٍ غير عادي، يتجاوز كل الجمالات الأرضية. إن فضائل سقراط (تلك التماثيل الإلهية المخبوءة داخل سيلنوس التهكمي) التي يعجب بها ألقيبيادس أيما إعجاب، لا تعدو أن تكون انعكاسًا، وعيِّنة، من الحكمة الكاملة التي يرغب فيها سقراط، والتي يرغب فيها ألقيبيادس من خلال سقراط.

في إيروس السقراطي نجد نفس البنية الأساسية التي في التهكم السقراطي: وعي منقسم، يدري بعمق أنه ليس ما ينبغي أن يكونه. وإنما من هذا الشعور بالانفصال والافتقار — يولد الحب.

ستبقى دائمًا من أعظم مناقب أفلاطون أنه استطاع، من خلال أسطورة سقراط/إيروس أن يدخل في الحياة الفلسفية بعد الحب؛ أي بعد الرغبة واللامعقول. وقد أنجز ذلك بطرقٍ عديدة: أولًا بخبرة الحوار نفسه، حيث متحاوران تحدوهما إرادةٌ مشبوبة في إيضاح مشكلةٍ معينة معًا. وبعيدًا عن الحركة الديالكتيكية للوجوس فإن الطريق الذي يقطعه سقراط ورفيقه معًا، وإرادتهما المشتركة في الوصول إلى اتفاق هما بحد ذاتهما نوع من الحب. إن في تدريباتٍ روحية مثل محاورات سقراط من الفلسفة أكثر بكثير مما في تشييد مذهبٍ فلسفي. تتمثل مهمة الحوار جوهريًّا في تبيان محدودية اللغة، وعجزها عن إيصال الخبرة الأخلاقية والوجودية. غير أن الحوار نفسه، بوصفه حدثًا ونشاطًا روحيًّا يشكل من الأصل خبرةً أخلاقية ووجودية؛ ذلك أن فلسفة سقراط ليست هي التشييد المنعزل لمذهبٍ معين، بل هي إيقاظ الوعي، والولوج إلى مستوًى من الوجود لا يمكن بلوغه إلا في علاقة شخص بشخص.

وإيروس، شأنه شأن سقراط المتهكم، لا يعلم شيئًا، لأنه جاهل. إنه لا يجعل الناس أكثر حكمة؛ بل يجعلهم غير ما هم. إيروس هو أيضًا تسآلي Maieutic؛ إنه يساعد النفوس أن تولد نفسها.

إنها لرحلةٌ مؤثرة أن تقتفي تأثير إيروس السقراطي عبر التاريخ. في إسكندرية القرن الثالث، على سبيل المثال، مدح الكاتب المسيحي جريجوري ثوماتورجوس أستاذه أوريجين بالعبارات التالية:

> «وهكذا، مثل شرر يضيء دخيلة روحنا، انقدح الحب واندلع لهبًا داخلنا — حب لهما معًا: للوجوس ... ولهذا الإنسان، صديق اللوجوس وداعيته ... أحيانًا ما يقاربنا بطريقةٍ سقراطيةٍ أصيلة، ويقلع بنا إلى أعلى بواسطة حجاجه كلما رآنا نحرن تحته مثل كثيرٍ جدًّا من الخيول غير المروَّضة.» (جريجوري ثوماتورجوس، «خطبة في مدح أوريجين»)

ونحن، كما بيَّن برترام في بعض الصفحات الرائعة، نصادف موضوعة إيروس السقراطي والدايمون التربوي عند نيتشه. ثمة، وفقًا لبرترام، ثلاثة أقوال توجز بإحكام هذا البعد الإيروسي للبيداجوجيا.[١٧] أحدها لنيتشه نفسه: «أعمق الاستبصارات تنبع من الحب وحده» (نيتشه، «مدخل إلى دراسة الفلسفة الكلاسيكية»). والثاني لجوته: «نحن لا نتعلم إلا من أولئك الذين نحبهم» (جوته، «محادثات مع إكرمان»). وهناك أخيرًا قولٌ مأثور لهلدرلين: «الإنسان الفاني يعطي أفضل ما عنده عندما يحب» (هلدرلن، «موت أمبدوقليس»). تعمد هذه المبادئ الثلاثة إلى أن تبيِّن أننا لا نلج إلى الوعي الأصيل إلا من خلال الحب المتبادل.

وباستخدام مصطلح جوته يمكننا أن نسم هذا البعد الخاص بالحب والرغبة واللامعقول على أنه «الديموني» The Demonic. وقد صادف أفلاطون هذا البعد في شخص سقراط نفسه. فكما هو معروف جيدًا فإن «ديمون» سقراط كان نوعًا من الإلهام الذي ينتابه أحيانًا بطريقةٍ لامعقولة تمامًا، كعلامةٍ سلبية تهيب به ألا يفعل هذا الشيء أو ذاك. لقد كان هذا، بمعنًى ما، «شخصيته» الحقيقية، أو ذاته الحقيقية. كما أن هذا العنصر اللاعقلاني في الوعي السقراطي ربما لا يخلو من علاقة بالتهكم السقراطي. ومن

---

[١٧] Pedagogy، التدريس، التعليم.

الجائز أن السبب في إقرار سقراط بأنه لا يعرف أي شيء هو أنه، عندما يكون المقام مقام فعل، فإنه يثق في «ديمونه» الخاص، كما يثق أيضًا في «ديمون» محاوريه. وعلى كل حال، كما بين جيمس هيلمان في عام ١٩٦٦م، فإذا كان بوسع أفلاطون أن يسبغ على سقراط صورة الديمون العظيم إيروس فربما لأنه قد صادف في سقراط إنسانًا ديمونيًّا (هيلمان، الإبداع النفسي).

كيف يمكننا أن نفسر هذا البعد؛ بعد الديموني؟ لا يمكن لأحد أن يرشدنا في هذا الموضوع أفضل من جوته، الذي خلبه لغز الديموني وأقلقه طوال حياته. ولعل أول لقاء له بالديموني كان ديمون سقراط كما صوَّره هامان في «تذكارات سقراطية» Socratic Memorabilia. لقد فُتن جوته بسقراط لدرجة أننا نجد في رسالته إلى هردر في عام ١٧٧٢م الهتاف الرائع التالي: «آه لو أمكنني فقط أن أكون ألقيبيادس يومًا واحدًا وليلة، ثم أموت!» (جوته، «رسالة إلى هردر»). الديموني عند جوته كان لديه جميع الملامح الملتبسة والمتناقضة لإيروس السقراطي. إنه، كما يقول في الكتاب ٢٠ من «الشعر والحقيقة»، قوة لا هي إلهية ولا إنسانية، لا شيطانية ولا ملائكية، والتي توحد وتفرق، في آنٍ معًا، جميع الكائنات. ومثلما هو الحال في إيروس في محاورة «المأدبة»، فإنه لا يمكن تعريفه إلا بألوان من النفي المتزامن والمتناقض. إلا أنه قوة تمنح حامليها سطوة لا تصدُق على الكائنات والأشياء. يمثل الديموني نوعًا من السحر الطبيعي داخل بُعد اللامعقول واللامفسر. هذا العنصر اللاعقلاني هو القوة المحركة التي لا غنى عنها لكل خلق؛ إنه الدينامية العنيدة العمياء التي لا يمكننا الهروب منها وإنما علينا أن نتعلم كيف نستخدمها. في كتابه Unworte يقول جوته التالي عن ديمون الأفراد:

> «كذا ينبغي أن تكون
> ... لا زمان ولا قوة يمكن أن تحطم
> الشكل المختوم، الذي ينمو فيما هو يعيش.» (جوته، «الديمون»)

وعند جوته أن المخلوقات التي تمثل العنصر الديموني أدق تمثيل تأخذ ملامح إيروس في «المأدبة». ويصدق هذا بصفةٍ خاصة، كما أوضح رابي Raabe، في حالة منيون Mignon. إن منيون، شأنها شأن إيروس، فقيرةٌ معوزة، ولكنها تطمح إلى النقاء والجمال. ورغم أن ملابسها فقيرةٌ رديئة فإن مواهبها الموسيقية تكشف ثراءها الداخلي. وهي مثل إيروس تنام على الأرض العارية، أو على درجة سلم فلهلم ميستير. وهي في النهاية، مثل إيروس، إسقاط وتجسيد لحنين ميستير إلى شكلٍ أعلى من الحياة.

وعند جوته صورةٌ ديمونيةٌ أخرى هي أوتيليا Ottilia، بطلة Elective Affinities. وهو يصورها كقوةٍ طبيعية، شديدة وعجيبة وفاتنة. وصلتها العميقة بإيروس أخفى من حالة منيون، ولكنها ليست أقل واقعية. يجب أن نذكر أيضًا الصورة الخنثوية لـ «هومنكولوس» Homunculus، الذي نجد صلته بإيروس مؤكدة بوضوحٍ كبيرٍ في المشهد الثاني من فاوست الثاني.

والديموني، بوصفه عنصرًا ملتبسًا، ومتناقضًا، وغير حاسم، فهو لا خيِّر ولا شرير؛ وحده القرار الأخلاقي البشري ما يمكن أن يمنحه قيمةً محددة. غير أن هذا العنصر، غير العقلاني وغير المفسر، ملتئم بالوجود لا يمكن فصله. كما أن اللقاء بالديموني، واللعب الخطر مع إيروس، قدرٌ يتعذَّر اجتنابه.

(٣) ديونيسوس

سنعود الآن إلى كراهة نيتشه المحبة، والعجيبة، لسقراط. وقد كان برترام قد ذكر اللازم في هذه النقطة، ولكن ربما يمكن فهم موقف نيتشه المعقَّد فهمًا أفضل بالنظر في بعض العناصر الأقل ملاحظة والتي راحت تشكل صورة سقراط في «المأدبة».

كان نيتشه يدري تمامًا بالقوى الإغوائية العجيبة لسقراط الذي أطلق عليه «ذلك المسخ الساحر والمفتون، وزمار أثينا المتلوِّن، الذي جعل أعتى الشباب يرتعد وينشج» (نيتشه، «العلم المرح»). يحاول نيتشه أن يتعرف على آلية هذا الإغواء: «لقد تفهمت كيف تأتَّى لسقراط أن يصدَّ؛ لذا كان الألزم كثيرًا أن أفسر فتنته وسحره.» ثم يمضي نيتشه ليقترح تفسيراتٍ عديدة: «تملق سقراط نزوع اليونانيين للقتال بحوارياته؛ لقد كان إيروسيا كبيرًا، وقد فهم دوره التاريخي في مقاومة التفسُّخ الغرزي بواسطة العقلانية.» الحقيقة أن جميع هذه التفسيرات لا تُغريني. إلا أن نيتشه يقترح بالفعل سببًا أعمق: يأتي افتتان الأجيال كلها بسقراط من جراء موقفه في وجه الموت. وتأتي بالأخص من الطبيعة شبه الإرادية لموته. منذ كتابه المبكر «ميلاد التراجيديا» قام نيتشه بتجميع الصفحات الأخيرة من «فيدون» و«المأدبة» في صورةٍ رفيعة:

> «كونه قد عوقب بالموت وليس بالنفي، فذاك شيء يبدو أن سقراط شخصيًّا قد ألحقه بنفسه عن درايةٍ تامة ودون أي رهبةٍ طبيعية من الموت. لقد ذهب

إلى الموت بالهدوء الذي ترك به — وفقًا لأفلاطون — المأدبة في الفجر، كآخر الندماء، ليبدأ يومًا جديدًا، بينما بقي رفاق مائدته الناعسون على المقاعد وعلى الأرض ليحلموا بسقراط، الإيروسي الحقيقي. ويصبح سقراط المحتضر هو المثال الجديد، غير المسبوق قط، للشباب اليوناني النبيل.» (نيتشه، «ميلاد التراجيديا»)

أحس نيتشه وتوقع، في المشهد الأخير من محاورة «المأدبة» لأفلاطون، رمز موت سقراط. إن وصف أفلاطون للمشهد، في حد ذاته، هو أبسط ما يمكن:

«وحدهم أرسطوفان وأجاثون وسقراط كانوا لايزالون صاحين يشربون ويتبادلون طاسًا واحدة. وكان سقراط يتناقش معهم ... ويحملهم في النهاية على التسليم بأن من يقدر على تأليف الشعر التراجيدي قادر على تأليف الشعر الكوميدي، لأن أصول الصنعتين واحدة ... وكان أرسطوفان أول من نام. ثم نام أجاثون عندما طلعت الشمس. أما سقراط فقد نهض ومضى، وقصد إلى الليسيوم فاغتسل، ثم قضى بقية اليوم مثلما اعتاد أن يقضي أي يوم آخر.» (أفلاطون، المأدبة، 223c)

لم تغب الرمزية الغامضة الكامنة في الفقرة الرصينة، لم تغب عن الشعراء المحدثين. ماير C. F. Meyer، على سبيل المثال، قدم الصورة التالية لمشهد سقراط المحتضر، في ذلك الفجر حيث لم يبق صاحيًا إلا الفيلسوف:

بينما شرب أصحاب سقراط معه،
وغاصت رءوسهم في وسائدهم،
دخل شاب، أتذكر ذلك جيدًا،
مع عازفي فلوت رشيقين،
أفرغنا كئوسنا حتى الثمالة،
وهوت شفاهنا، المنهكة من كثرة الكلام، صامتة،
حومت أغنية فوق أكاليل الزهر الذابلة ...
صمت! مزامير الموت الناعسة تعزف!

وعلى خلاف ذلك فإن ما رآه هلدرلن في الحدث هو سقراط عاشق الحياة:

ولكن يأخذ كل منا عياره،
فصعب تحمُّل الحظ العاثر،
ولكن أصعب، بعد، تحمل الحظ السعيد،
غير أن رجلًا حكيمًا واحدًا كان بوسعه
من الظهر إلى منتصف الليل دواليك
حتى الصباح — أن يوقد السماء
ويبقى صاحيًا تمامًا في المأدبة.

ها هنا يكمن اللغز الذي وضعه سقراط لنيتشه: كيف تأتَّى لشخص أحب الحياة قدر ما أحبها سقراط أن يكره الوجود، فيما يبدو، بحيث يريد أن يموت؟ ذلك أن نيتشه كان على إلفٍ تام بسقراط الذي أحب الحياة؛ وأحبه نيتشه حقًّا:

«إذا جرت الأمور على ما يرام فسوف يأتي زمن يأخذ فيه المرء «تذكارات» سقراط، وليس الكتاب المقدس، كمرشد للأخلاق وللعقل، ويستخدم مونتيني وهوراس كرائدَين ومعلمَين[١٨] لفهم سقراط، أكثر الشفعاء بساطة ودوامًا. إن مسارات شتى الطرائق الفلسفية للحياة وأكثرها تباينًا لترتدُّ إليه ... سقراط يفوق مؤسس المسيحية في امتلاكه صنفًا مرحًا من الجدية وتلك الحكمة المفعمة بالصعلكة التي تشكل أنقى حالة للنفس البشرية.» (نيتشه، «إنساني، إنساني جدًّا»)

يمكننا أن نرى حكمة سقراط «المفعمة بالصعلكة» في تصوير زينوفون لسقراط راقصًا، وفي سقراط المازح الساخر في المحاورات الأفلاطونية، وفي صورة الفيلسوف المحب للحياة في قصيدة هلدرلين «سقراط وألقيبيادس»:

«أيا سقراط المقدس، لماذا
تتودد دائمًا إلى هذا الشاب؟

---

[١٨] Signposts.

ألا تعرف شيئًا أعظم من ذلك؟
لماذا ترنو عيناك إليه بحب
كأنما ترنوان إلى إله؟»
«إن من تفكَّر على نحوٍ أكثر عمقًا
يحب من هو أكثر حياة،
ومن رأى العالم
بوسعه أن يفهم الشباب الرفيع،
ومن المرجح، في النهاية
أن ينحني الحكيم أمام الجميل.»

في مقال نيتشه «شوبنهاور معلمًا» تندمج صورة شوبنهاور بهذه الصورة لـ «سقراط-كمحب-للحياة». في الفقرة الرائعة القادمة يستعين نيتشه بأبيات هلدرلن لكي يصف مرح الحكيم:

> لا شيء يمكن أن يلم بالإنسان أفضل ولا أسعد من أن يكون قريبًا من أحد أولئك المظفَّرين الذين لأنهم فكروا بعمقٍ بالغ، بالضبط لهذا السبب، فلا بد أن يحبوا ما هو أكثر حياة، وبصفتهم حكماء فإنهم يميلون في النهاية إلى الجميل ... إنهم نشطون وأحياء بحق ... الأمر الذي يجعلنا في قربهم نحسُّ بأننا إنسانيون وطبيعيون مرةً واحدة، ونحس كأننا نهتف مع جوته: «ما أمجده وأغلاه أي شيء حي! كم هو متكيف مع ظروف عيشه، كم هو حق، كم هو موجود!» (نيتشه، «تأملات لغير زمانها»)

في كتابه «ميلاد التراجيديا» يرى نيتشه أن بوسعه أن يتنبأ بمجيء سقراطٍ موسيقي. يرى نيتشه أن سقراط الموسيقي سوف يلبي النداء الذي، في أحلام سقراط، دعا الفيلسوف إلى أن ينذر نفسه للموسيقى. وهو بذلك سوف يوفق بين الصفاء الساخر للوعي العقلاني وبين الحماسة الشيطانية. مثل هذه الصورة، فيما يقول نيتشه في كتاباته غير المنشورة، سوف يكون مثالًا حقيقيا لـ «الإنسان التراجيدي». لقد أسقط نيتشه حلمه الخاص بالتوفيق بين أبولو وديونيسوس على هذه الصورة لسقراط موسيقيًّا.

وفي سقراط المحتضر رأى نيتشه، بعد، انعكاسًا آخر لمأساته الخاصة. لقد «أراد» سقراط أن يموت — هذا ما كان صادمًا جدًّا لنيتشه — وفي لحظة موته تحدث بهذه

الكلمات الملغِزة: «أي كريتون نحن مدينون بديك لأسكليبيوس»[١٩] (أفلاطون، محاورة «فيدون»، 118a)؛ لكأنما شفي سقراط من داء ما، وأصبح عليه دين لإله الشفاء.

> «هذه الكلمة المضحكة والرهيبة، هذه «الكلمة الأخيرة»، تعني لكل ذي سمع: «أي كريتون، إنما الحياة داء». هل من المحتمل أن رجلًا مثله كان لا بد له أن يكون متشائمًا؟ لقد كان يحتفظ بسيماءَ مرحة بينما كان يخفي طوال حياته حكمه النهائي، شعوره الأعمق. سقراط! سقراط كان يعاني الحياة! ثم انتقم، بعد، لنفسه — بهذا القول المعمى والشنيع، التقي والكفري … لوددت أنه ظل متكتمًا أيضًا في اللحظة الأخيرة من حياته، لكان، ربما، انتسب إلى فصيل من النفوس أرفع درجة.» (نيتشه، «العلم المرح»)

وكما بين برترام بحق فإن نيتشه هنا يقدم لنا المفتاح لشكِّه الخاص، الوثيق السري، ولمأساة وجوده كله. لعله كان يود أن يكون شاعر فرح الحياة والوجود، ولكنْ، في نهاية التحليل، ألم يكن هو أيضًا متخوفًا من ألا تكون الحياة سوى مرض؟ لقد باح سقراط برأيه في الوجود الأرضي، فأفشى بذلك سره. لكن نيتشه «أراد» أن ينتمي إلى ذلك «الفصيل الأرفع من الأنفس»: أولئك الذين بمكنتهم أن يكتموا هذا السر الرهيب. وبتعبير برترام: «ترى أكانت أنشودته الديونيزية المغالية للحياة، وللحياة وحدها، هي فقط ذلك الصنف من الصمت الذي تحته معلمٌ عظيم للحياة لم يكن يؤمن بالحياة؟» (برترام، «نيتشه»).

في «شفق الأصنام» The Twilight of the Idols نجد انقلابًا أخيرًا في إعادة تأويل نيتشه لكلمات سقراط الأخيرة. المرض هنا الذي كان سقراط بصدد الشفاء منه ليس الحياة ذاتها، بل نوع الحياة الذي عاشه سقراط: («سقراط ليس طبيبًا»، قال لنفسه بترفُّع، «وحده الموت هو الطبيب هنا»؛ لم يكن سقراط نفسه إلا مريضًا لزمن طال). على هذا التأويل فإن الصفاء السقراطي والخلق السقراطي يناظران مرضًا ينخر في الحياة. ولكن، هنا أيضًا، ألا يجوز أن يكون مرض سقراط هو ذات المرض الذي كان يعانيه نيتشه نفسه؟ هذا الاستبصار المبدِّد للخرافة، وهذا الوعي القاسي، أليسا هما استبصار،

[١٩] أسكليبيوس Asclepius ابن أبولو: إله الطب، والشفاء، عند الإغريق؛ وجرت العادة على أن ينذر إليه بديك. ولا يخفى ما في هذه العبارة من شاعريةٍ عالية يتمتع بها أفلاطون برغم موقفه من الشعراء في جمهوريته.

ووعي، نيتشه نفسه؟ إن كراهية نيتشه المحبة لسقراط كانت، في نهاية التحليل، مطابقة للكراهية المحبة التي يشعر بها نيتشه نحو نفسه. ربما يكون التباس صورة سقراط عند نيتشه متجذرًا في التباس الصورة المحورية للميثولوجيا النيتشوية: ديونيسوس، إله الموت والحياة.

لأسباب تبقى في النهاية ملغِزة علينا نوعًا ما، أحاط أفلاطون سقراط في «المأدبة» بكوكبةٍ كاملة من الرموز الديونيزية. والحق أن المحاورة كلها كان يمكن أن تسمى «حكم ديونيسوس» The Judgment of Dionysos؛ إذ إن أجاثون يخبر سقراط أنه حين يكون السؤال: من هو الأحكم، هو أم سقراط؟ فإنهما سيحتكمان إلى ديونيسوس. وبعبارةٍ أخرى، إن من يشرب أكثر سيفوز بمباراة صوفيا هذه — الحكمة والمعرفة — الواقعة حيث هي تحت شارة إله النبيذ (المأدبة، 175e). وعندما يقتحم ألقيبيادس فيما بعدُ غرفة المأدبة يكون مكلَّلًا بالبنفسج وأوراق اللبلاب، تمامًا مثل ديونيسوس. وبمجرد أن يدخل يضع تاجًا من عصائب الرأس حول رأس سقراط، مثلما جرت العادة على أن يفعل تجاه الفائز في المسابقات الشعرية. نحن نذكر أن ديونيسوس كان إله كل من التراجيديا والكوميديا. في معرض كلمته في مدح سقراط يؤلف ألقيبيادس ما يسميه سقراط فيما بعدُ «دراما الساتيرات والسيلنات»، إذ إن هذه هي الكائنات التي يقارن بها سقراط. ونحن نذكر مرةً ثانية أن الساتيرات والسيلنات يشكلون الحاشية المصاحبة لديونيسوس، وأن محور الدراما الساتورية كان أصلًا هو انفعالات ديونيسوس. وفي المشهد الأخير من «المأدبة» نجد سقراط وحده مع الشاعر التراجيدي أجاثون والشاعر الكوميدي أرسطوفان، وهو يقنعهما شيئًا فشيئًا أن الشخص نفسه يجب أن يكون قادرًا على أن يكون شاعرًا تراجيديًّا وكوميديًّا في آنٍ معًا. وقد سبق أن قال أجاثون في مديحه لإيروس إن الحب هو أعظم الشعراء. هكذا فإن سقراط الذي يتفوق في مجال إيروس يتفوق أيضًا في مجال ديونيسوس. فهو بعد كل شيء لا ينافسه أحد في مواصلة الشراب. وإذا كان يفوز، نتيجة لـ «حكم ديونيسوس»، بمسابقة الحكمة فلأنه الوحيد الذي يبقى صاحيًا في نهاية المأدبة. هل يمكن أن نلحظ، بعدُ، خاصةً ديونيزيةً أخرى في نشواته المتطاولة المذكورة مرتين في المحاورة؟

هكذا نجد في محاورة «المأدبة» لأفلاطون ما يبدو أنه مجموعةٌ واعية ومتبصرة من الإشارات إلى الطبيعة الديونيزية لصورة سقراط. تبلغ هذه المجموعة أوجها في المشهد الأخير من المحاورة، الذي يظهر فيه سقراط فائزًا، بحكم ديونيسوس، كأفضل شارب وأفضل شاعر.

وعلينا ألا نستغرب إذا وجدنا صورة سقراط عند نيتشه، على نحوٍ مفارق وسري وربما لاشعوري، تتداخل مع صورة ديونيسوس.

في نهاية «ما وراء الخير والشر» يسدي نيتشه إلى ديونيسوس إطراءً فوق العادة لـ «عبقرية القلب» (نبوغ القلب)، التي يكررها، بوصفها دليلًا على مهارته في التحكم في النفس، في «ها هو الإنسان»، رغم أنه يرفض هذه المرة أن يقول من الذي يخاطبه. نحن في هذه الأنشودة كأنما نسمع صدى «أقبل، أيها الروح القدس» Veni Sancte Spiritus، ذلك المديح القروسطي لروح القدس (الذي اعتبر هامان أن ديمون سقراط مبشر به): «أَلِنْ ما هو عصي، أَدْفِئْ ما هو بارد، قوِّمْ ما هو معوجٌّ.» وعند نيتشه تتحلى عبقرية القلب بنفس القوة، المدهشة النعومة، على التليين والتدفئة والتقويم. وفي تصويره للمرشد الروحي ذي القوى الديمونية عمد نيتشه إلى أن يصف فعل سقراط. ولكن — كما يومئ برترام — ألم يكن هو أيضًا يفكر، شعوريًّا أو لا شعوريًّا، في سقراط؟

سنختتم بمديح من نيتشه، إذ هو يوجز بشكلٍ رائع كل ثيمات حديثنا:

> «نبوغ القلب الذي لذاك المستتر الكبير، للإله المجرب، لمن ولد ليكون صيادًا للضمائر، ومن يهبط صوته إلى قرارة كل نفس، ومن لا يقول كلمة ولا ينظر نظرة إلا انطوت على نيةٍ خفية بالإغواء ... نبوغ القلب الذي يسكت كل صاحب وصلف ويعلمه الإصغاء، الذي يصقل النفوس الغليظة ويذيقها رغبةً جديدة، رغبة بالسكون ملسة كالمرآة كي تنعكس فيها السماء العميقة ... نبوغ القلب الذي يلمس المرء ليزيده غنًى، فينصرف ليس كمن أغدقت عليه نعمة أو هبة على غفلة، ليس كمن أسعده خيرٌ غريب وأثقل عليه، بل كمن صار أغنى في ذاته، جديدًا حيال نفسه ومنفتحا، كمن لفحه وسبره نسيم يذيب الثلوج، وربما كمن بات أقل يقينًا وصلابة وأكثر رقة وانكسارًا، لكن كمن يزخر بآمالٍ جديدة لا اسم لها بعدُ.» (نيتشه، «ما وراء الخير والشر»)

الفصل السادس

ماركوس أوريليوس

(١) التأملات بوصفها تدريبا روحيا

نشرت «تأملات» ماركوس أوريليوس (قد تترجم على نحوٍ أفضل إلى «عظات إلى نفسه») في الغرب للمرة الأولى في ١٥٥٨–٩م بواسطة مفكِّر زيوريخ الإنساني أندرياس جسنر Andreas Gesner. ومنذ ظهورها الأول ظلَّت «التأملات» تأخذ بألباب القراء. لم يكن جميع هؤلاء القراء، بمن فيهم كثير من المؤرخين أيضًا، يفهمون دائمًا ماذا كان ماركوس أوريليوس يريد أن يحققه بكتابة هذا الكتاب. أما المحرِّران والمترجمان الإنجليزيان مريك كاسوبون وتوماس جاتاكر فقد كان لديهما، بعدُ، حسٌّ وثيق بالوقائع القديمة، وكانا على درايةٍ جيدة بطبيعة العمل الذي كانا يزاولانه. لقد أدركا أن «التأملات» كانت مجموعة من «اليوميات» Hypomnemata (باللاتينية Commentaria): أي خواطر مكتوبة بشكلٍ يومي من أجل الاستعمال الشخصي للمؤلف.

وقد ألمح كثير من الكتاب إلى وجود هذا الجنس الأدبي في العصر القديم، غير أنه كان مقدَّرًا لمثل هذه الكتابات أن تختفي؛ إذ إنها لم تكن تُكتب بقصد النشر. ونحن مدينون في بقاء تأملات ماركوس لبعض الظروف السعيدة، ومن المحتمل جدًّا لورع واحد من الحاشية اللصيقة بالإمبراطور.

إلا أن معظم المؤرخين قد أسقطوا، على نحوٍ أناكروني،[١] التحيزات الأدبية الخاصة بزمنهم الأحدث على «التأملات». ففي القرنَين السابع عشر والثامن عشر، حيث كانت

---

[١] Anachronistically أي على نحوٍ «مفارق تاريخيًّا»، أي بشكل لا يراعي ظروف كل حقبةٍ زمنية وملابساتها؛ كأن يُشعل يوليوس قيصر غليونه! أو ينظر رمسيس الثاني في ساعته! ... إلخ.

الرسائل المذهبية النسقية تُعدُّ الشكل الأكمل للإنتاج الفلسفي، كان يعتقد بعامة أن «التأملات» لا بد من ربطها بتأليف رسالةٍ ما من مثل هذه الرسائل. ومن ثم تصوَّر الباحثون أن «التأملات» كانت نُتفًا أو «بقايا مبعثرة» Disjecta Membra لمثل هذا العمل الافتراضي، أو، ربما، سلسلة من المدونات مكتوبة بتصور نشرها.

وفي القرن التاسع عشر، الذي اتسم بالرومانتيكية، كان مدرَكًا على نطاقٍ واسع أن «التأملات» هي مجموعة من اليوميات Hypomnemata أو المدونات الشخصية. غير أنه في أحيانٍ كثيرة، مثلما في دراسة رينان العظيمة «ماركوس أوريليوس ونهاية العالم القديم»، ذهب الباحثون إلى أن ماركوس قد كتب «يوميات شخصية لحالاته الداخلية».

وفي القرن العشرين، عصر السيكولوجيا، والتحليل النفسي، والشك، فإن الواقعة نفسها — واقعة أن ماركوس كتب هذه اليوميات الشخصية — قد تم تأويلها على أنها عَرَض لانحرافٍ سيكولوجي، وصار من الرواسم المكرورة الحديث عن «تشاؤمية» Pessimism ماركوس أوريليوس. يؤكد إ. ر. دودز E. R. Dodds، مثلًا، على النقد الذاتي الدائم الذي مارسه ماركوس على نفسه، وربط هذا الميل بحلم لماركوس، حفظه لنا ديو كاسيوس؛ ففي ليلةٍ تبنيه، فيما يقول ديو، رأى الإمبراطور في المنام أن كتفَيه مجبولتان من العاج. ويرى دودز أن هذا يومئ إلى أن ماركوس كان مصابًا بأزمة هوية حادة.

وفي دراسةٍ مشتركة شرع هـ. فان إفنتير H. Van Effenterre وعالم الأمراض النفسجسمية ر. ديلي R. Dailly في تشخيص الجوانب الباثولوجية — النفسية والفزيولوجية معًا — لما أسمياه «حالة ماركوس أوريليوس»؛[٢] وافترضا، مستندَين إلى شهادة ديو كاسيوس، أن ماركوس أوريليوس كان يعاني من قرحة المعدة، وأن شخصية الإمبراطور تطابق الملازمات Correlates السيكولوجية لهذا المرض:[٣]

> «مريض القرحة هو شخصٌ منغلق على نفسه، مهموم، ومأزوم ... نوع من تضخم الذات يجعله غير قادر على أن يرى رفاقه من الناس ... وإنما نفسه، في نهاية التحليل، هي ما يبحث عنه في الآخرين ... وهو حي الضمير إلى حد الشكلانية، وهو شغوف بالكمال التقني للإدارة أكثر من شغفه بالعلاقات

[٢] The Case of Marcus Aurelius.

[٣] تُعدُّ هذه واحدة من الفضائح المزرية للسيكولوجيا التاريخية. وماذا لو علمنا أن قرحة المعدة قد تبيَّن حديثًا أنها تتسبب، في عامة الأحوال، عن بكتريا! هي «هيليكوباكتر» Helicobacter؟

> الإنسانية، رغم أن الأولى يجب ألَّا تكون سوى المجموع الكلي للثانية. وإذا كان مريض القرحة إنسانًا مفكرًا فسوف يكون أميل إلى البحث عن التبريرات، وانتحال شخصياتٍ رفيعة، وتبنِّي مواقفَ رواقيةٍ وفريسية.» (ديلي وإفنتير، «حالة ماركوس أوريليوس»)

تأملات ماركوس عند هذين الكاتبَين هي استجابة لحاجته إلى «الإقناع الذاتي» و«التبرير في عينَيه هو».

أما ذروة هذا النوع من التأويل فهي بدون شك مقالة لتوماس أفريكا Thomas W. Africa بعنوان «إدمان ماركوس أوريليوس للأفيون». في هذه المقالة يحاول المؤلف، مستندًا إلى فقرات من جالين وديو كاسيوس، أن يكشف إدمانًا حقيقيًّا للأفيون من جانب ماركوس أوريليوس، ويظن أن بوسعه أن يكتشف أعراضه في «التأملات». غير أن النصوص التي يوردها، في الحقيقة، لا تشكل برهانًا قاطعًا على إدمان ماركوس. أما النصوص المقتطفة من «التأملات» نفسها والمورَدة كأعراض للانسمام فإن تأويل أفريكا لها هو هراءٌ محض.

لا يذكر ديو كاسيوس الأفيون على الإطلاق؛ بل يذكر فقط أنه أثناء حملة الدانوب لم يكن ماركوس يأكل بالليل، وكان أثناء النهار لا يتناول إلا قليلًا من الترياق Theriac لكي يريح صدره ومعدته. وفي حين يذكر جالين الأفيون حقًّا فإنه يذكره على نحوٍ لا يمكن معه أن يُستنبَط من كلماته إدمانٌ حقيقي للأفيون. فهو يذكر فقط أن ماركوس أثناء حملة الدانوب كان يتناول قليلًا من الترياق كل يوم «بقدر حبة الفول المصري»؛ لدواعي السلامة. كانت هذه عادةً متكررة بين الأباطرة الرومان؛ إذ إن الترياق كان يعتبر محصِّنًا ممتازًا ضد السموم. كان ماركوس يشعر بتعبٍ مزمن بالنهار عندما كان يستعمل الترياق؛ لأنه يحتوي على عصير الخشخاش أي الأفيون؛ ولذا فقد أمر بإزالة الخشخاش من الخليط، غير أنه عندئذٍ صار يعاني الأرق؛ فعاد من ثم إلى الترياق ولكنْ مَعتَّقًا هذه المرة وأخف بكثير. وبعد وفاة ديمتريوس الطبيب الرسمي لماركوس تولى جالين نفسه مهمة تركيب ترياق الإمبراطور، وكان ماركوس راضيا تمامًا عن خدماته. وقد شرح له جالين أن هذا الترياق هو الأفضل، بالضبط لأنه مركب وفقًا للنسب التقليدية.

مثلما يمكننا أن نرى، كانت مشكلة ماركوس مع التعب والأرق مؤقتة. لم يلتمس ماركوس الأفيون قط من أجل ذاته، بل من أجل تأثيراته الطبية؛ ويبدو أنه قد وجد، بفضل جالين، التوازن القويم في جرعته.

ويعترف أفريكا نفسه، في الملاحظة الأخيرة من مقاله، بأنه حتى إذا تناول أحد القدر الذي يتناوله ماركوس من الترياق فإن كمية الأفيون التي يحتويها غير كافية لإحداث إدمان لأفيون. إلا أنه يضيف: يجب أن نفترض أن الجرعات الموصوفة لم تكن تراعى دائمًا، لأننا لا بد أن نجد طريقةً ما لتفسير غرابة «تأملات» الإمبراطور والطبيعة الغريبة للرؤى التي يصفها.

ها هنا يقفز إلى الأعين ضعف منطق أفريكا: نحن لسنا على أدنى يقين بأن ماركوس أوريليوس كان مدمن أفيون، ولكن علينا أن «نفترض» أنه كان كذلك، إذ لا بد لنا بطريقةٍ ما أن نفسر غرابة «التأملات». هذه سفسطةٌ مزدوجة: أولًا، حتى لو كانت الرؤى في «التأملات» غريبة، فلا شيء يجبرنا على أن نفسرها بواسطة الأفيون؛ إن ديلي وفان إفنتير، على كل حال، كانا قانعَين بتفسيرها بواسطة قرحة المعدة! يظن أفريكا أن بوسعه أن يكشف مماثلات بين «التأملات» و«اعترافات آكل أفيون إنجليزي» لتوماس دي كينسي Thomas De Quincey. ولكنْ هل مثل هذه المقارنة ممكنة حقًّا؟

سندع أفريكا يتحدث عن نفسه:

> «لم يكن تصوُّر ماركوس للزمن كنهرٍ هائج يكتسح كل شيء أمامه ويلقي به في هاوية المستقبل، لم يكن هذا التصور مذهب مدرسةٍ فلسفية عن الحياة منظورًا إليها من «الرواق» Porch، بل محاولة للتعبير عن المنظورين المتماديين للزمان والمكان اللذين فتحهما له الأفيون. لقد تعجَّل بُعدا الزمان والمكان حتى كانت أوروبا بقعة والحاضر نقطة والناس حشرات تزحف على كتلة طين. لم يعد التاريخ مرجعًا بل موكبًا حقيقيًّا للماضي. ويشارك ماركوس زميله المدمن دي كينسي الإحساسات المتوهجة: «الإحساس بالمكان، وفي النهاية الإحساس بالزمن، كانا كلاهما متأثرين بقوة. المباني، المناظر الطبيعية ... إلخ عُرضت في أحجامٍ شاسعة بحيث إن العين الجسدية غير مؤهلة لإدراكها. على أن هذا كان أقل إزعاجًا لي بكثير من التمدد الهائل للزمن. لقد بدا لي أحيانًا أنني عشت سبعين عامًا أو مائة عام في ليلةٍ واحدة، بل لقد كانت لديَّ أحاسيس تمثل مدة تتجاوز كثيرًا حدود الخبرة البشرية».» (توماس دي كينسي، «اعترافات آكل أفيون إنجليزي»)

أما الفقرات من ماركوس أوريليوس التي يشير إليها أفريكا فهي التالية:

«الزمن أشبه بنهر من الأحداث الجارية وتيارٍ عنيف.[٤] فما يكاد شيء يعنُّ حتى ينجرف بعيدًا (إلى الماضي) ويحلُّ غيرُه محلَّه، فما يلبث أن ينجرف بدوره.» (التأملات، ٤–٣٤)

«انظر مليًّا كيف يُزاح كل ما هو قائم وكل ما هو قادم ويصير ماضيًا ويزول زوالًا. الوجود مثل نهر في تدفقٍ دائم، وأفعاله تعاقبٌ ثابت للتغير! وأسبابه لا تُحصى في تنوُّعها. لا شيء يبقى ثابتًا حتى ما هو حاضرٌ عتيد. تأمَّل أيضًا الهوَّة الفاغرة للماضي والمستقبل التي تبتلع كل شيء. أليس بأحمق من يعيش وسط هذا كله ثم تُحدِّثه نفسه أن يلج في الأمل أو يهلك في الكفاح أو يسخط على نصيبه؟! وكأن أي شيء من هذا دائم له أو مُقدَّر أن يؤرِّقه طويلًا.» (التأملات، ٥–٢٣)

حنانيك يا أفريكا! هذه الثيمة واردة كثيرًا ومُسلَّم بها في الرواقية، خذ مثلًا الفقرات التالية من سنكا:

«ضعْ أمام عين عقلك الامتداد الهائل لهوَّة الزمان، وقارن عندئذٍ ما نُسمِّيه الحياة الإنسانية باللانهاية …» (سنكا، رسالة)

«كل شيء يسقط في نفس الهاوية … الزمن يمرُّ بسرعةٍ لا نهائية … وجودنا نقطة، بل أقل من نقطة؛ ولكن الطبيعة بتقسيمها لهذا الشيء الضئيل قد أضفت عليه مظهر مدةٍ أطول.» (سنكا، رسالة)

هذه صورةٌ جليلة. ونحن نجدها في الأبيات الرفيعة التالية من ليونيداس من تارنتم: «أيها الإنسان، لا نهائيًّا كان الزمن قبل أن يبزغ فجرك، ولا نهائيًّا سيكون الزمن الذي ينتظرك في هاديس. فأيُّ قسط من الحياة يتبقَّى لك، غير نقطة، أو إذا كان ثمة ما هو أدقُّ

[٤] ربما يكون التشبيه مستمدًّا من هيراقليطس القائل: «كل شيء في حالة تدفق.»، «إنك لا تنزل النهر الواحد مرتَين.»

من النقطة؟» (يونيداس من تارنتم، «المختارات اليونانية»). ونهر ماركوس، بالمناسبة، ليس غير نهر الوجود الرواقي الذي يجري بلا توقف؛ على أنه، في نهاية التحليل، هو أيضًا نهر هيرقليطس الذي كان يضاهي جميع الموجودات بتدفق نهر. كما أنه أيضًا نهر الأفلاطونيين كما ذكره بلوتارخ: «كل الأشياء معًا تكون وتفسد: الأفعال، الأقوال، المشاعر؛ ذلك أن الزمن مثل نهر يجرف كل شيء.» والنهر نفسه يذكره أوفيد: «الزمن نفسه يجري في حركةٍ دائمة، تمامًا مثل نهر ... موج يدفعه موج» (أوفيد، ميتامورفوزيس).

عندما يستخدم سنكا، في الفقرة المقتبسة آنفًا، تعبير propone — «ضع نصب عين عقلك»، أي «تمثل في نفسك هاوية الزمن» — فإنه يوضح بجلاء أنه يتحدث عن تدريب المخيلة الذي يتعيَّن على الرواقي أن يمارسه. وإنه لمثال لنفس النوع من التمرين، إذ يحاول ماركوس أوريليوس، في «التأملات»، أن يضم أبعاد العالم في مخيلته، وينظر إلى الأشياء من فوق، لكي يردَّها إلى قيمتها الحقيقية.

> «انظر في الوجود كله؛ الذي أنت أصغر أجزائه، وانظر في الزمان كله، الذي قُسمتْ لك منه لحظةٌ وجيزة وهاربة؛ وانظر في القدر وما هو معقود بالقدر، وكم أنت جزءٌ ضئيل منه.» (التأملات، ٥–٢٤)

> «إذا ما رُفعْتَ فجأة إلى ارتفاعٍ هائل وأمكنك أن تنظر تحتك إلى مشاغل البشر بشتى أصنافها؛ لأن مجال نظرك سوف يضم أيضًا حشدًا هائلًا من الأرواح التي تأهل الفضاء والسماء، ولأنك مهما أعدت الكرَّة فسوف ترى الأشياء نفسها؛ الرتابة والزوال. هل هذه الأشياء تستدعي الزهو والخيلاء؟!» (التأملات، ١٢–٢٤)

> «بوسعك أن تُنحِّي الكثير من المنغصِّات غير الضرورية التي تكمن بأكملها في حكمك أنت. عندئذٍ ستوفر لنفسك مكانًا رحبًا بأن تفهم الكون كله وتستوعبه في عقلك، وبأن تتفكر في أبدية الزمان، وتتأمل في التغير السريع الذي يعتري كل شيء في كل جانب؛ ما أضيق البون بين الميلاد والفناء، وما أوسع الفجوة الزمنية التي سبقت مولدك والفجوة اللانهائية المماثلة التي تعقب فناءك.» (التأملات، ٩–٣٢)

«والروح العاقلة، فضلا عن ذلك، تجتاز العالم كله والخلاء المحيط به، وتستكشف شكله، وتمد نفسها في لانهاية الزمان،[٥] وتحيط بالتجدد الدوري لـ «الكل» وتفهمه.» (التأملات، ١١–١)

«آسيا وأوروبا مجرد ركنَين صغيرَين من العالم. كل محيط هو نقطة في العالم. جبل أثوس Athos[٦] حفنة تراب في العالم. الزمن الحاضر كله هو ثقب دبوس في الأبدية. كل الأشياء ضئيلة وسريعة التغير وزائلة.» (التأملات، ٦–٣٦)

«ما أصغر نصيب كلٍّ منا من الزمن — حصته الضئيلة من الهوة الزمانية اللانهائية؛ لسرعان ما تبتلعها الأبدية! وما أضأل حصته من مادة «الكل» وروح «الكل»! ما أضألها في جملة الأرض تلك البقعة التي تزحف عليها! تأمل في كل هذا ولا تكبر شيئًا سوى الكدح إلى حيث تقودك طبيعتك، والتسليم بما تأتي به طبيعة العالم.» (التأملات، ١٢–٣٢)

الفرق بين هذه النصوص والفقرة المقتبسة آنفًا من دي كينسي يقفز إلى العين: فتشوُّه الزمان والمكان لدى الأخير مقحَم عليه من الخارج؛ فالمدمن ضحية سلبية لانطباعاته. أما عند ماركوس فالنظر في لا نهائية الزمان والمكان هو عمليةٌ إيجابية «نشطة»؛ يتجلَّى ذلك بوضوحٍ تام من عظاته المتكررة بأن «يتمثل في نفسه» و«يتفكر في» كلية الأشياء. إن علينا أن نتعامل هنا مع تدريبٍ روحيٍّ تقليدي يستخدم ملكات التخيُّل. وإذا كان دي كينسي يتحدث عن تشوُّه اللحظة، التي تتخذ نسبًا هولية فإن ماركوس، على العكس، يتحدث عن «جهد» لتخيُّل اللانهائي وتخيُّل الكل، عسى أن ترى جميع اللحظات والأماكن وقد رُدَّت إلى أحجامٍ متناهية الصغر. في حالة ماركوس فإن هذا التمرين الإرادي للمخيلة يفترض مسبقًا اعتقادًا في المخطط الكوزمولوجي الرواقي التقليدي: العالم قائم داخل خلاءٍ لا نهائي، ومدته متضمَّنة داخل زمانٍ لانهائي، فيه تجددٌ دوري للكون يتكرر إلى

[٥] في النظرة الشاملة للوجود انظر ٩–٣٢: «عندئذٍ ستوفر لنفسك مكانًا رحبًا بأن تفهم الكون كله وتستوعبه في عقلك، وبأن تتفكر في أبدية الزمان ...»

[٦] جبل في شمال اليونان، يبلغ ارتفاع قمته حوالي ألفَي متر.

ما لا نهاية. المقصد من تمرين ماركوس هو أن يزوده برؤية للشئون البشرية قادرة على وضعها داخل منظور الطبيعة الكونية.[٧]

مثل هذا الإجراء هو ماهية الفلسفة نفسها. ونحن نجده متكررًا في صورةٍ متطابقة، تحت الفروق السطحية في المفردات، في جميع المدارس الفلسفية في العصر القديم. أفلاطون، على سبيل المثال، يُعرِّف الطبيعة الفلسفية بقدرتها على تأمل كلية الزمان والوجود، والنظر بالتالي إلى الشئون البشرية بازدراء (أفلاطون، الجمهورية، 486a). ونحن نصادف هذه الثيمة نفسها بين الأفلاطونيين مثل فيلون السكندري ومكسيموس الصوري، وفي الفيثاغورية الجديدة، وبين الرواقيين، وحتى بين الأبيقوريين، كما قد رأينا في فقرة مترودوروس المقتبسة آنفًا.

في «حلم سكيبيو» Dream of Scipio[٨] لشيشرون نجد حفيد سكيبيو أفريكانوس يتأمل الأرض من فوق مجرة درب التبانة، فتبدو الأرض له من الصغر بحيث إن الإمبراطورية الرومانية لا يمكن إدراكها، والحياة نفسها تبدو أدق من نقطة. استمرت هذه الثيمة على طول التراث الغربي. نذكر مثلًا باسكال و«اللانهايتين»: «فلتبدُ الأرض كنقطة … بالمقارنة بالفلك الهائل الذي يرسمه هذا النجم …» (باسكال، الأفكار).

وتدوينات ماركوس أوريليوس لنفسه لا تعطينا فكرةً تُذكر عن خبراته الشخصية. صحيح أن بوسعنا في بعض فقرات «التأملات» أن نُعاين بعض المعلومات الأوتوبيوجرافية الصغرى؛ غير أن هذه قليلة ومتباعدة بعضها عن بعض (٣٥–٤٠ فقرة فقط، من بين ٤٧٣، تتضمن مثل هذه المعلومات). وكثيرًا ما تكون هذه التفاصيل مجرد اسم، مثل بانثيا، وصيفة لوشيوس فيروس، التي لزمت مقبرة حبيبها، أو ميميس فيليستيون، وفويبوس، وأوريجانيون. إن ماركوس لا يخبرنا فعليًّا بأي شيء عن نفسه.

ولكن ماذا عن تلك العبارات العديدة لماركوس التي تبدو مشربة بالتشاؤم؟ ألا تنبئنا بأي شيء عن حالاته النفسية؟ إنك إن جمعتها معًا فإنها بالتأكيد تعطي انطباعًا بازدراءٍ تام للشئون البشرية. ونحن نجد فيها، فيما يبدو، انطباعًا بالمرارة، والتقزُّز، وحتى «الغثيان» تجاه الوجود البشري. «مثلما يبدو لك ماء الغسل: زيت، عرق، قذر،

[٧] أي رؤية الأشياء «من منظور الأزل».

[٨] سكيبيو، أو سيبيو، أو شبيو.

أسن — كل ما هو مغث؛ كذلك حال كل جزء من الحياة، وحال كل شيء فيها» (التأملات، ٨–٢٤). للوهلة الأولى يبدو هذا النوع من التعبير الازدرائي مقصورًا على اللحم والبدن، الذي يسميه ماركوس «الطين»، و«القذر»، و«الدم الملوث». إلا أنه بنفس المعاملة يعامل أشياء دأب الجنس البشري على اعتبارها قيمًا هامة:

«ما أطيب، عندما يكون أمامك لحمٌ مشوي أو ما شابه من الأطايب، أن تستحضر في ذهنك أن هذا جثة سمكة، وهذا جثة طائر أو خنزير، ثم إن هذا النبيذ الفاليرني[٩] مجرد عصير عنب، وإن رداءك الأرجواني ليس أكثر من فراء خروف منقوع في دم المحار! وفي الجماع أنه ليس أكثر من احتكاك غشاء ودفقة مخاط.» (التأملات، ٦–١٣)

ويتخذ ماركوس بالمثل نظرة للأنشطة الإنسانية غير واهمة: «وكل ما نُعليه ونُغليه في الحياة هو شيءٌ فارغ وعفن وتافه؛ جِرَاء يعضُّ بعضها بعضًا، وأطفال تتشاجر ... تضحك ... وما تلبث أن تبكي» (التأملات، ٥–٣٣). والحرب التي كان يدافع فيها ماركوس عن حدود الإمبراطورية كانت، بالنسبة له، أشبه بصيد للعبيد الصرامطة، لا يختلف في شيء عن صيد عنكبوت للذباب (التأملات، ١٠-١٠). ويحدج بنظرةٍ قاسية ذلك الهياج المشوَّش للدمى البشرية: «أي صنف من الناس هم حين يأكلون ويرقدون ويضاجعون ويقضون حاجتهم ... إلخ؟ ثم أي صنف من الناس هم حين يتولَّون السلطة على الناس؟ متجبِّرين، متحجِّري القلب» (التأملات، ١٠–١٩). ومما يحقر من الحرص البشري أنه لا يدوم غير لحظة وينتهي إلى لا شيء حقًّا: «بالأمس كان بذرة وغدًا مومياء أو رمادًا» (التأملات، ٤–٤٨).

تكفي كلمتان لكي نوجز الكوميديا البشرية: كل شيء تافه، وكل شيء زائل. تافه لأنه لا جديد تحت الشمس:

«تأمل دومًا كيف أن ما يحدث الآن قد حدث من قبلُ، وسوف يحدث في المستقبل بنفس الطريقة. شاهد بعين عقلك مسرحياتٍ كاملة، بنفس المشاهد — كل ما تعرفه من خبرتك أو من التاريخ الأقدم — كل بلاط هادريان على

[٩] نبيذٌ فاخر كان يُنتَج في شمال كمبانيا.

> سبيل المثال، بلاط أنطونينوس بأكمله، بلاط فيليب، الإسكندر، كرويسوس.[١٠] كل أولئك كان مسرحيات كالتي تراها الآن، ولا اختلاف إلا في فرقة الممثلين.» (التأملات، ١٠–٢٧)

وتبلغ التفاهة والسأم حدًّا مُغثيًا:

> «مثلما يحدث لك في المدرج Amphitheater وما شابه ذلك من الأمكنة، حيث ثبات المنظر ورتابة المشهد يبعثان على الضجر، كذلك الحال في خبرتك بالحياة ككل؛ كل شيء، هنا وهناك، هو نفس الشيء، وبنفس الأسباب. فإلى متى؟!» (التأملات، ٦–٤٦)

ليست الشئون البشرية مضجرة فحسب، إنها أيضًا عابرةٌ زائلة. وماركوس يحاول أن يستحضر في مخيِّلته صورةً حية للجموع البشرية للعصور الماضية، مصوِّرًا أيام ترايان وفيسباسيان، بأعراسها، وأمراضها، وحروبها، وأعيادها، وتجارتها، وزراعتها، وطموحها، وغرامياتها. كل هذه الكتل البشرية، مع أفعالها، قد زالت ولم يبقَ لها من أثر. ويحاول ماركوس أيضًا أن يتخيَّل هذه العملية الموصولة من الفَناء تعمل عملها على أولئك الذين حوله (التأملات، ١٠–١٨).

وماركوس لا يستطيع صبرًا على أولئك الذين يُعزُّون أنفسهم عن قِصَر الحياة بالأمل في خلود اسمهم لدى الأخلاف. «ماذا في الاسم؟ مجرد ضوضاء، أو صدًى خافت» (التأملات، ٥–٣٣). وفي أعلى تقدير فسوف ينتقل هذا الشيء البائس الرائغ إلى بضعة أجيال لا يدوم كلٌّ منها إلا كما تدوم ومضة برق في الزمان اللانهائي. ينبغي ألا يخدعنا مثل هذا الوهم؛ «فهو قائم على تعاقب قليل من البشر سرعان ما يموتون ولا يعودون يعرفون أنفسهم ناهيك بمن مات منذ زمنٍ بعيد!» (التأملات، ٣–١٠). «سرعان ما ستكون قد نسيت كل شيء، ويكون قد نسيك كل شيء» (التأملات، ٧–٢١).

مثل هذا التراكم من العبارات التشاؤمية هو شيءٌ لافت حقًّا. إلا أننا يجب أن نأخذ حذرنا من أن نستنبط منها نتائجَ متسرعةً عن سيكولوجية ماركوس نفسها. لكم هو

[١٠] ملك ليديا في القرن السادس ق.م.؛ قيل إنه كان أغنى رجل في العالم. هزمه قورش ملك الفرس عام ٥٤٦ق.م.

يسير علينا أن نتصور، شأن كثير من الكتاب المحدثين، أن الكتَّاب القدامى كانوا يكتبون لكي يوصلوا معلومات على نحوٍ مباشر أو يوصلوا العواطف التي تصادف أنهم يشعرون بها؛ فنفترض، مثلًا، أن «تأملات» ماركوس قصد بها أن تنقل مشاعره اليومية إلينا، وأن لوكريتوس كان هو نفسه شخصًا قلقًا واستخدم قصيدته «في طبيعة الأشياء» لكي يحاول أن يحارب قلقه، وأن أوغسطين كان يعترف على نفسه حقًّا في «الاعترافات». إلا أنه، في حقيقة الأمر، ليس يكفي أن ننظر المعاني السطحية الظاهرة في نصٍّ قديم حتى نفهمه فهمًا كاملًا. إنما ينبغي علينا أن نحاول أن نفهم لماذا كتبت هذه العبارات أو قيلت، ينبغي أن نكتشف غائيتها.

وبصفةٍ عامة يمكننا القول إن تصريحات ماركوس التي تبدو تشاؤمية ليست تعبيرات عن تقزُّزه أو إحباطه تجاه مشهد الحياة، ولكنها وسيلة يستخدمها من أجل أن يُغيِّر طريقته في تقييم الأحداث والأشياء التي يتشكل منها الوجود البشري. وهو يقوم بذلك بأن يعرف هذه الأحداث والأشياء كما هي عليه في الواقع — أو قل «فيزيائيًّا» — عازلًا إياها عن التمثيلات التقليدية التي اعتاد الناس أن يشكِّلوها من الأحداث والأشياء. إن تعريفات ماركوس للغذاء، أو النبيذ، أو الأَرْديَة الأرجوانية (الملكية)، أو الجماع، هي تعريفات تعمد إلى أن تكون «طبيعية»، تعريفاتٍ تقنية، طبية تقريبًا، للأشياء، والتي إذا نظرت بطريقةٍ «بشرية» تُثير أعنف الانفعالات، وعلينا أن نستخدمها لنُحرِّر أنفسنا من الفتنة التي تمارسها علينا. مثل هذه التعريفات لا تعبر عن انطباعات ماركوس، بل هي على العكس تُناظر وجهة من الرأي قُصد بها أن تكون «موضوعية»، وليست هي من اختراع ماركوس بأي حال. لقد كان أبقراط، مثلًا، وديمقريطس قديمًا قد عرَّفا الجماع على أنه «صرعٌ صغير».

عندما يتخيل ماركوس، بلا تلطُّف، الحياة الحميمة للمتغطرس، في «أكله، نومه، جماعه، تغوُّطه» فإنما يحاول أن يقدِّم رؤيةً «فيزيائية» للواقع الإنساني. ونحن نجد تأملًا مماثلًا عند إبكتيتوس يتعلق بالأشخاص الذين يقنعون بمجرد الحديث عن الفلسفة: «لوددت أن أراقب أحد هؤلاء الفلاسفة وهو يضاجع كيما أرى كيف يتعرَّق، ويجهد، وأي ضرب من النخير والتأوُّه يصدر؛ وما إذا كان بوسعه حتى أن يتذكر اسمه، بَلْه الأحاديث الفلسفية التي قد سمعها، أو ألقاها، أو قرأها» (إبكتيتوس، المحادثات).

يطبِّق ماركوس نفس الطريقة على فكرتنا عن الموت: «تأمل ما هو الموت، وكيف أن المرء إذا نظر إلى الموت في ذاته وبذاته، مبددًا الصور المرتبطة بالموت إذ يُحلِّل تصورنا جميعًا عنه، فلن يعود يراه إلا نتاجًا من نواتج الطبيعة.»

كما رأينا فإن سعي ماركوس لمواجهة الوجود في حقيقته العارية بتمامها يُفضي به إلى أن يلمح عمليات الفساد والتحلُّل التي تفعل فعلها في الناس والأشياء من حوله، ويستحضر بلاط أوغسطس حيًّا أمام عينَيه للحظة، حتى يدرك أن جميع هؤلاء الناس، المفعمين بالحياة في مخيِّلته، هم في الحقيقة أموات منذ زمنٍ طويل. إلا أنه لا يحق لنا أن نفسِّر هذا على أنه وسواس بالموت أو رضًا ذاتيٌّ مرضي، بأكثر مما يحق لروبين ويليامز، في فيلم 'Dead Poets' Society'، أن يدعو تلاميذه إلى تأمل صورة لأولاد المدرسة القدامى. إن بطل الفيلم يحاول أن يبصر تلاميذه بمعنى Carpe Diem (اقبضْ على اليوم)، بنفاسة كل لحظة من لحظات الحياة، وإنما بهذا الهدف في الذهن هو يؤكد أن جميع الوجوه في الصورة الفوتوغرافية للفصل، الوجوه الصغيرة المفعمة بالحياة، هي الآن ميتة منذ زمان.

كذلك عندما يتحدث ماركوس عن رتابة الوجود الإنساني، فإنه يفعل ذلك لا لكي يعبر عن سأمه هو بل لكي يقنع نفسه بأن الموت لن يحرمه من أي شيءٍ جوهري. وعند لوكريتس نجد نفس الحجة تستخدم من جانب الطبيعة نفسها، لكي تواسي الإنسان في محنة الموت: «لا جديد لديَّ يمكن أن أخترعه لكي أَسُرَّك؛ كل شيء هو نفسه على الدوام ... ما يكمن لك في الخزانة هو دائمًا نفس الشيء ... حتى لو قُدِّر لك ألا تموت أبدًا» (لوكريتس، «في طبيعة الأشياء»).

في حالة ماركوس أوريليوس فإن كل هذه التصريحات هي تطبيقٌ إراديٌّ واعٍ لطريقة يصوغها كما يلي:

> «ضعْ لنفسك دائمًا تعريفًا أو وصفًا للشيء الذي يعرض لعقلك، بحيث يمكنك أن تتبيَّن بوضوح أي صنف من الأشياء هو في جوهره وتجرُّده، وفي كليته وفي أجزائه، وبحيث يمكنك أن تُفضي إلى نفسك باسمه الصحيح وأسماء تلك العناصر التي يتركب منها والتي سوف ينحلُّ إليها.»[١١] (التأملات، ٣–١١)

هذه الطريقة رواقية في الصميم: تتألف من عدم إضافة أحكام قيمة ذاتية — من قبيل «هذا الشيء كريه»، «هذا الشيء حسن»، «هذا الشيء سيئ»، «هذا جميل»،

[١١] التحليل الرَّدِّي أو الاختزالي Reductive Analysis، أي رد الشيء إلى أجزائه المكوِّنة وتجريده من مظاهره الخارجية العرضية، أداة يستخدمها ماركوس في السياقات الأخلاقية والمادية جميعًا؛ ويعني به شيئًا مختلفًا عن «الاختزالية» أو «الردِّية» Reductionism بمعناها السلبي الحديث.

«هذا قبيح» — والعدول عن ذلك إلى التمثيل «الموضوعي» للأشياء التي لا تعتمد علينا، وليس لها من ثم قيمةٌ أخلاقية. هذا المنهج الرواقي الشهير Phantasia Kataleptike، الذي يترجم بـ «التمثيل الموضوعي»، يقع بالتحديد عندما نمتنع عن إضافة أي حكم قيمة إلى الواقع المحض (العاري). وبتعبير إبكتيتوس: «نحن لن نمنح تصديقنا لأي شيء إلا ذلك الذي لدينا عنه تمثيلٌ موضوعي» (إبكتيتوس، «المحادثات»)؛ وهو يضيف التوضيح التالي: ماذا حدث؟ ولدك مات. لا أكثر؟ لا أكثر. سفينتك فُقدت. ماذا حدث؟ سفينتك فُقدت. فلان زُجَّ به إلى السجن. ماذا حدث؟ لقد زُجَّ به إلى السجن. أما أنه في هذا قد نُكِب فذاك شيء يزايد به كلٌّ من رأيه الخاص (إبكتيتوس، «المحادثات»).

يعتقد بعض المؤرخين أن بوسعهم في هذه التعريفات الموضوعية/الواقعية أن يكتشفوا آثار موقفٍ اشمئزازي تجاه المادة وتجاه أشياء العالم الفيزيائي، ومن ثم يكون ماركوس أوريليوس، وفقًا لهذا الرأي، قد تخلَّى عن المذهب الرواقي القائل بمحايثة (كمون/مباطنة) Immanence العقل الإلهي في العالم وفي المادة، ولا يعود عنده أي أثر للإعجاب الذي كان يشعر به خريسبوس تجاه العالم الظاهر؛ وبذلك يمكننا، في زعمهم، أن نجد عند ماركوس ميلًا للقول بألوهةٍ مفارقةٍ موجودة بمعزل عن العالم الظاهر.

والحق أن بعض فقرات ماركوس تبدو مستفزة في هذا الصدد، غير أنها تقتضي أقصى الاجتهاد في التأويل. فحين يستحضر ماركوس، مثلًا، «تعفُّن المادة الذي يتبطن الأشياء جميعًا ... الماء، التراب، العظام، القذر»، فهو لا يقصد أن يقول إن المادة نفسها تعفن، بل يريد أن يؤكد أن تحولات المادة، بوصفها عملياتٍ طبيعية، تكون بالضرورة مصحوبة بظواهر «تبدو لنا» مثيرة للاشمئزاز، وإن كانت هي أيضًا طبيعية في واقع الأمر.

قد تبدو الفقرة التي اقتبسناها آنفًا أكثر استفزازًا حتى من ذلك: «مثلما يبدو لك ماء غسلك — زيت، عرق، قذر، أسن — كل ما هو مغثٍ؛ كذلك حال كل جزء من الحياة وحال كل شيء فيها» (التأملات، ٨–٢٤). هذا النص الوجيز يمكن أن يؤول على أنحاءٍ شتى. فيمكننا أولًا أن نقول إن ماركوس هنا يطبق منهجه في التعريفات الموضوعية، فيكون قصده أن يقول: «عندما أشاهد ظواهرَ فيزيائية وفيزيولوجية مثلما تكون هي على الحقيقة، فإن عليَّ أن أعترف أن هناك جوانبَ كثيرة لها تبدو لي مقززة أو تافهة؛ فهي تتكون من تراب، والوضر الذي يعلو سقط المتاع، والروائح الكريهة، والقاذورات. إن على تمثيلنا الموضوعي أن يميز كل هذه الجوانب من الواقع دون أن يحاول إخفاء أيٍّ

منها». غير أن هذه النظرة الواقعية لها وظيفةٌ ثلاثية؛ فهي أولًا مقصود منها أن تعدنا لمواجهة الحياة كما هي. وكما يلاحظ سنكا:

«معيب أن تتأذَّى من هذه الأشياء مثلما هو معيب أن تشكو من رشاش ماء نالك في الحمام، أو من أنك دُفعتَ في زحام، أو بأنك تلوثتَ في بركة وحلٍ صغيرة. يحدث الشيء نفسه في الحياة مثلما يحدث في الحمامات، وفي الزحام، وفي الطريق ... الحياة ليست شيئًا رقيقًا.» (سنكا، «رسائل إلى لوسيليوس»)

ثانيا: ليس من قصد النظرة الواقعية أن تُنكر محايثة العقل في العالم، بل أن تقنعنا بأن نلتمس العقل حيث يوجد في أنقى حالاته: في العقل الموجَّه أو الروح الداخلي 'Daimon'، ذلك المبدأ المرشد بداخلنا، مصدر الحرية ومبدأ الحياة الأخلاقية.

وثالثًا: بتدعيم النبرة الكئيبة للقرف والنفور، تريد مثل هذه التعريفات أن تقدم مقارنة بالإضاءة البهية التي تُغيِّر هيئة جميع الأشياء عندما نتأملها من منظور العقل الكوني. لا يتردد ماركوس في موضعٍ آخر بأن يصرح بأن:

كل الأشياء تأتي من هناك ... من ذلك العقل الكلي الحاكم، إما مباشرة وإما كنتيجة. لذا حتى فكَّا الأسد المفتوحان، وحتى السم، وكل مؤذٍ من الأشياء، كالشوك، كالطين، هي نواتجُ بعدية للنبيل والجميل.[١٢]

فلا تحسبنها غريبة عما تقدسه، بل تأمَّلْ، وأنصفْ، ينبوع الأشياء جميعًا.[١٣] (التأملات، ٦–٣٦)

من الواضح تمامًا أن القذر هنا والتراب وغير ذلك من جوانب الواقع المنفِّرة في الظاهر هي نتاجٌ ضروري لعمليةٍ طبيعية تعود، في نهاية التحليل، إلى العقل الكوني. إذن

---

[١٢] النواتج العرضية لعمليات الطبيعة لها أيضًا جاذبيتها وسحرها.

[١٣] اذكر أن العالم عند الرواقيين ليس إلا كائنًا واحدًا حيًّا متنفسًا، وكل الأشياء، على تمايزها، يتخلل بعضها بعضًا ويستجيب بعضها لبعض؛ كلها متواشجةٌ متناسجة وكلها واحد. وما يحصل في جزء من الكون يؤثر في جميع أجزائه، وما يحدث في الكل يؤثر في كل جزء. فالكون بأسره عبارة عن بدنٍ واحدٍ حي، قد سرى في جميع أجزائه نَفَس يمسك عليه وحدته. ذلك هو مذهب «وحدة الوجود» أو «البانتيزم» الذي صُبغت به الطبيعيات الرواقية.

ليست المادة نفسها هي التي تبدو منفِّرة لنا، بل الظواهر المضافة التي تصاحب تحولاتها. وماركوس هنا على اتفاقٍ تام مع التقليد الرواقي الذي يقول بأن المادة طيعة وخاضعة للعقل الذي يُشكِّلها ويحكمها. والغرض من تعريفات ماركوس الفيزيائية/الموضوعية هو أن ندرك أن مشاعر النفور التي نحسُّها في وجود بعض الظواهر التي تصاحب العمليات الطبيعية لا تعدو أن تكون تحيزًا «متمركزًا على الإنسان» Anthropocentric Prejudice. وفي الفقرة الآسرة التالية يعبر ماركوس عن قناعته بأن الطبيعة جميلة من جميع جوانبها:

«شيءٌ آخر عليك أن تلحظه؛ أنه حتى النواتج العرضية لما يتم وفقًا للطبيعة لا يخلو من فتنة وجاذبية. حين يُخبَز رغيف، على سبيل المثال، فلا بد من أن تحدث تشققات هنا وهناك ضد ما يقصده الخباز. على أن هذه التشققات غير المتعمدة تجذب العين بطريقةٍ ما وتثير الشهية. التين أيضًا ينفلق عند تمام نضجه. وفي حالة الزيتون الذي ينضج على شجرته فإن قرب التحلُّل نفسه يمنح ثمرته رونقًا معينًا. كذلك سنابل القمح المنحنية إلى الأرض، وجفن الأسد المغضن، والزَّبَد المتدفِّق من فم الخنزير، وغير ذلك كثير؛ كل أولئك أشياء تبدو بعيدة عن الجمال حين تؤخذ على حدة، ولكن ترتُّبها على عمليات الطبيعة يضفي عليها جمالًا وجاذبية. ومن ثم فأي إنسان لديه شعور واستبصارٌ عميق بتشغيلات «الكل» سوف يجد لذةً ما في كل جانب منها تقريبًا، بما في ذلك النواتج العرضية. مثل هذا الإنسان سوف تبهجه زمجرة الوحوش بهجة لا تقلُّ عن بهجته بكل تمثيلات المصوِّرين والمثَّالين؛ سوف يرى لونًا من التفتُّح والوسامة في امرأة أو رجلٍ عجوز؛ ومثل هذا الإنسان سيكون قادرًا على أن ينظر بتوقر إلى الفتنة الآسرة في غلمانه أنفسهم. وكثير من مثل تلك المدرَكات لن تروق كل إنسان، بل ذلك الذي أصبح على ألفةٍ حقيقية مع الطبيعة ومع أعمالها.» (التأملات، ٣–١)

ومن المفيد أن نقارن هذا النص بفقرة أرسطو المقتبَسة آنفًا.

فعند أرسطو من الأصل، ولكن عند ماركوس أوريليوس بصفةٍ أخص، بوسعنا أن نرى ثورة تحدث. فبدلًا من الاستطيقا المثالية التي تقصر الجميل على العقلي والوظيفي الذي يُبدي نِسبًا جميلة وشكلًا مثاليًّا، ها نحن بإزاء استطيقا واقعية تجد الجمال في

الأشياء كما هي، في كل شيء يعيش أو يوجد. نحن نعرف من أولوس جليوس، فضلًا عن ذلك، أن تمييز ماركوس بين الخطة الأصلية للطبيعة والنتائج غير المتوقَّعة الناتجة عن هذه الخطة تعود إلى خريسبوس. هكذا يقف ماركوس برسوخ في هذه الحالة أيضًا داخل التعليم الرواقي التقليدي.

وعودًا إلى الفقرة «المستفزة» التي بدأنا بها (٨–٢٤): يبدو أن المعنى الذي يقصده ماركوس هو هذا: إزاء الأشياء التي أسماها الرواقيون «الأسواء» (اللافارقة) Indifferentia (أي التي لا تعتمد علينا بل على طبيعة العالم) ينبغي ألَّا نفرق بين المنفِّر والسارِّ أكثر مما تفرق بينهما الطبيعة نفسها. فالقذر، والطين، والأشواك، بعد كل شيء، تأتي من نفس المصدر الذي تأتي منه الوردة ويأتي منه الربيع. وهكذا فمن وجهة نظر الطبيعة، وبالتالي أيضًا من وجهة نظر كل من يعرف الطبيعة، لا ينبغي التمييز بين ماء الغسل وبقية الخلق: كل الأشياء «طبيعية» بنفس القدر.

لا رجاء ولا جدوى في استنباط حالات ماركوس النفسية من أي شيء مما سبق. أكان هو متفائلًا أم متشائمًا؟ أكان يعاني من قرحة المعدة؟ إن «التأملات» لا تسمح لنا بالرد على هذه الأسئلة. كل ما بوسعنا أن نعلمه منها هو عن التدريبات الروحية، كما كانت تمارَس تقليديًّا من جانب الرواقيين.

(٢) إبكتيتوس

في زمن ماركوس أوريليوس كان الحجة الأكبر في مسائل الرواقية هو إبكتيتوس. كان إبكتيتوس عبدًا لإبافروديت، معتق نيرون، وحضر دروس المعلم الرواقي مزونيوس روفوس. وعندما أُعتق إبكتيتوس بدوره من جانب إبافروديت أسس مدرسةً فلسفية في روما. وفي عام ٩٣–٩٤م وقع تحت طائلة مرسوم الإمبراطور دوميتيان الذي طرد الفلاسفة من روما ومن إيطاليا، فاستأنف نشاطه في نيقوبوليس في أبيروس، حيث أسس مدرسةً ثانية، وكان أحد تلامذته المنتظمين هو من سيكون الموظف المدني والمؤرخ أريان من نيقوميديا. كان أريان هو المسئول عن توصيل ما نعرفه عن تعليم إبكتيتوس، إذ إن إبكتيتوس، شأنه شأن الكثير من الفلاسفة القدامى، لم يخطَّ بيده أي شيء قط.

ما حفظه لنا أريان، إذن، لم يكن الشطر التكنيكي من التعليم الفلسفي لإبكتيتوس؛ أي تعليقاته على الكتَّاب الرواقيين أمثال خريسبوس، أو تفسيراته الأعم للمذهب؛ بل كان ما دوَّنه أريان هو المناقشات التي دأبت المدارس الفلسفية القديمة على إجرائها

«بعد» الجزء التكنيكي من الفصل. في هذه المناقشات كان للأستاذ أن يجيب عن أسئلة الحضور، أو يتوسع في نقاطٍ معينة ذات أهمية من أجل أن يعيش المرء حياةً فلسفية. ومن المهم التوكيد على هذه النقطة؛ لأنها تعني أننا يجب ألا نتوقع أن نجد عروضًا نسقيةً تكنيكية لكل جانب من المذاهب الرواقية في «محادثات» Discourses إبكتيتوس. والحق أنها لا تتناول إلا عددًا محدودًا نسبيًّا من المشكلات؛ لأن الجزء الأكبر مقصور على الأمور الأخلاقية. ليس يعني هذا، بالطبع، أن إبكتيتوس لم يكن يعرض للنسق الرواقي كله في مقرره التعليمي النظري. كما أنه لم يبقَ لدينا من عمل أريان إلا الكتب الأربعة الأولى. ونحن نعلم من خلال فقرة من أولوس جاليوس، الذي يورد مقتطفًا من الكتاب الخامس لـ «محادثات» إبكتيتوس، أن شطرًا من العمل قد فقد. لهذين السببين، إذن، علينا أن نحاذر من أن نستنتج، على أساس هذه المجموعات من مدونات أريان، أن التعليم الفلسفي النظري جعل يضمر شيئًا فشيئًا في مقرر الرواقية المتأخرة.

ما يسعنا أن نقوله هو أن إبكتيتوس كان يؤكد بقوة وحسم على مفهوم كان تقليديًّا في الرواقية: هو التفرقة بين «خطاب عن الفلسفة»[١٤] و«ممارسة الفلسفة ذاتها».

يقال أحيانًا إن الرواقيين كانوا يميزون بين جزأين من الفلسفة: جزءٍ نظري-خطابي Theoretical-Discursive من ناحية، يشمل الفيزيقا والمنطق، أي دراسة الطبيعة ودراسة قواعد الخطاب؛ وجزءٍ عملي من ناحيةٍ أخرى يختصُّ بالأخلاق. وهذا خطأ؛ فكلا الخطاب الفلسفي النظري والفلسفة ذاتها كما كانت تُعاش وتُخبَر يتألَّفان من ثلاثة أجزاءٍ مكونة.

في الخطاب الفلسفي النظري كانت الأجزاء الثلاثة للفلسفة متميزة بالضرورة؛ وتعرض كل منها على نحوٍ منفصل، وفقًا لتسلسلٍ منطقي، وتشكُّل الأسس والمبادئ الأولية للمذهب الرواقي. على مستوى الخطاب النظري، إذن، كانت أجزاء الفلسفة، بمعنًى ما، متخارجة إحداها عن الأخرى، بحسب مقتضيات العرض التعليمي. غير أن الفلسفة نفسها هي «ممارسة» الحكمة؛ إنها فعلٌ فريد، متجدد في كل لحظة: ممارسة المنطق، أو الفيزيقا، أو الأخلاق، وفقًا للموضوع الذي تمارَس فيه، ودون أن ينال ذلك من وحدتها بأي طريقة. عند هذا المستوى نحن لا نعود معنيين بالمنطق النظري — أي بنظرية الاستدلال الصحيح — بل بألا ندع أنفسنا ننخدع في حياتنا اليومية بالتمثيلات الزائفة.

[١٤] Discourse About Philosophy.

ولا نعود معنيين بالفيزيقا النظرية — أي نظرية نشأة الكون وتطوره — بل بأن نعي في كل لحظة أننا جزء من الكون وعلينا أن نجعل رغباتنا منسجمة ومذعنة وممتثلة لهذا الوضع. ولا نعود معنيين بالنظرية الأخلاقية — أي بتعريف الفضائل والواجبات وتصنيفها — بل، ببساطة، بأن نسلك بطريقةٍ أخلاقية.

تتطلب الممارسة الفلسفية العيانية أن نضع باعتبارنا دائمًا المبادئ الرواقية الأساسية. لقد كان الغرض من هذه المبادئ أن تُشكِّل الأساس لصوابنا في الحكم، وموقفنا تجاه الكون، والمسلك الذي يجب أن نتبنَّاه تجاه زملائنا المواطنين في المدينة. كانت الفلسفة، إذن، كما تُعاش وتُمارَس، تتضمن تدريبًا مستمرًّا للتأمل واليقظة الدائمة، لكي تبقى المبادئ التي يعلمها الخطاب النظري حية في ذهن المرء.

إذا أردنا أن نفهم لماذا أولى إبكتيتوس أهميةً كبرى لما أسماه «المناطق الثلاث للتدريبات» سيكون علينا أن نأخذ بعين الاعتبار هذا التمييز بين الخطاب الفلسفي النظري والفلسفة العيانية كما تُعاش وتُمارَس. في «المحادثات»، كما أوردها أريان، تعرض هذه المناطق الثلاث بصرامةٍ منهجيةٍ شديدة بحيث تُسوِّغ لنا أن نشكَّ بأن هذا المذهب كان له دورٌ هام يلعبه في التعليم النظري لإبكتيتوس.

يقيم إبكتيتوس مذهبه على التفرقة الرواقية التقليدية بين ما هو في قدرتنا وما ليس في قدرتنا. «من الأشياء ما هو في قدرتنا وطوقنا، ومنها ما ليس في قدرتنا وليس لنا به يد. فمما يتعلق بقدرتنا: أفكارنا ونوازعنا ورغبتنا ونفورنا، وبالجملة كل ما هو من عملنا وصنيعنا. ومما لا يتعلق بقدرتنا أبداننا وأملاكنا وسمعتنا ومناصبنا، وبالجملة كل ما ليس من عملنا وصنيعنا» (إبكتيتوس، المختصر ١). ما يعتمد علينا هو أفعال أنفسنا، لأننا أحرار في اختيارها. وما لا يعتمد علينا هو تلك الأشياء التي تتوقف على المسار العام للطبيعة والقدر. من بين أفعال النفس التي تعتمد علينا حقًّا يلحق البعض بمنطقة «الحكم والتصديق»، والبعض الآخر بمنطقة «الرغبة»، والبعض الثالث بمنطقة «النزوع إلى الفعل».

هذه المناطق الثلاث، إذن، عند إبكتيتوس (أفعال النفس، أو جوانب ذلك الذي يعتمد علينا) هي التي تحدد الأشكال الثلاثة للتدريبات الفلسفية. وبوسعنا، بمقارنة الفقرات ذات الصلة في «المحادثات»، أن نعرض نظرية الأشكال الثلاثة (أو المناطق الثلاث) للتدريبات الفلسفية كما يلي:

- المنطقة الأولى منطقة الرغبة والنفور. الناس تُعساء لأنهم يرغبون في أشياء قد يفقدونها وقد يفشلون في الحصول عليها، وتعساء لأنهم يتجنبون أشياء كثيرًا ما

تكون محتومةً؛ ذلك أن هذه المرغوبات، كالثروة والصحة مثلًا، لا تعتمد علينا. ومن ثم فإن نظام الرغبة عبارة عن تعويد أنفسنا أن نتخلى رويدًا رويدًا عن مثل هذه الضروب من الرغبة والتجنُّب، بحيث لا نرغب في النهاية إلا فيما هو في قدرتنا ويعتمد علينا — أي الفضيلة الأخلاقية — ولا نجتنب إلا ذلك الذي يعتمد علينا — أي الشر الأخلاقي — يجب أن نعتبر كل ما لا يعتمد علينا «غير فارق» Indifferent، وبتعبيرٍ آخر: يجب ألا نفرق بين هذه الأشياء (لا تكترثْ بالأشياء اللافارقة/لا تهتم بما لا يهم). مجال الرغبة إذن يختص بالانفعالات والعواطف (Pathe) التي نشعر بها كنتيجةٍ لما يحدث لنا.

- المنطقة الثانية للتدريبات منطقة النزوع، أو الفعل. وهي عند إبكتيتوس تتعلق أولًا وقبل كل شيء بالعلاقات البشرية داخل المدينة، وتُناظر ما اصطلح الرواقيون على تسميته «الواجبات» Duties: تلك الأفعال التي تلائم ميول طبيعتنا. الواجبات أفعال، إذن هي واقعة ضمن الأشياء التي تعتمد علينا، لتؤثر في أشياء لا تعتمد علينا (كالناس الآخرين، السياسة، الصحة، الفن … إلخ). الواجبات هي أفعالٌ «مناسبة» لطبيعتنا العاقلة، وتتألف من أن نضع أنفسنا في خدمة المجتمع البشري (في صورة الدولة/المدينة والعائلة).
- المنطقة الثالثة للتدريبات منطقة التصديق Assent يهيب بنا إبكتيتوس أن ننقد كل «تمثيل» Phantasia كما يقدِّم نفسه لنا ولا نمنح تصديقنا إلا للتمثيلات «الموضوعية». وبعبارةٍ أخرى: أن نطرح كل أحكام القيمة الذاتية. وهو يصوغ المبدأ المرشد لهذا التدريب كالتالي: «ليست الأشياء هي ما يشقي الناس بل أحكامهم «عن» الأشياء» (إبكتيتوس، المختصر ٥).

هذه المناطق (Topoi) الثلاث للتدريب عند إبكتيتوس تقابل الجوانب الثلاثة للفلسفة كما تعاش وتُخبَر؛ بعكس الأجزاء الثلاثة للخطاب Discourse الفلسفي. يتضح ذلك من خلال فقرة في «المحادثات» ينتقد فيها أشباه الفلاسفة، القانعين بمجرد قراءة الخطاب النظري عن الفلسفة. بوسعنا هنا أن نرى بوضوح أن المنطقتَين الثانية والثالثة تقابلان، على الترتيب، الأخلاق والجدليات.

> «تمامًا كما لو أننا في مجال التصديق، وقد ووجهنا بانطباعات بعضها بيِّن الصواب وبعضها بيِّن الخطأ، علينا، بدلًا من أن نميز بينها، أن نطلب قراءة

ما كُتب عن الإدراك! كيف يتأتَّى ذلك؟ السبب هو أننا لم نقم قط بقراءتنا أو كتابتنا بطريقة تكفل لنا عندما يحين أوان الفعل أن نستخدم الانطباعات التي نتلقَّاها استخدامًا متناغمًا مع الطبيعة؛ ونقنع بدلًا من ذلك بأننا قد قرأنا ما يقال لنا ويمكننا شرحه للآخرين، وبأننا نستطيع تحليل الأقيسة وفحص الحجج الافتراضية.» (إبكتيتوس، المحادثات)

في هذه الفقرة يبرز إبكتيتوس التعارض بين المنطق النظري، كما يوضع في رسائل تحت عناوين من قبيل «في الفهم»، وبين ما يمكن أن يسمى «المنطق المعيش» Lived Logic، أو المنطق كما يطبق في الحياة، والذي يتمثل في مجال التصديق Assent، ونقد (تمحيص) تلك التمثيلات التي تقدم نفسها إلينا بالفعل. وفي بقية هذه الفقرة نجد نفس التعارض بين الخطاب النظري والتدريبات «المعيشة» العملية، فيما يتصل هذه المرة بالمنطقة الثانية. يبين إبكتيتوس أن الشيء الوحيد الذي يبرر قراءة الرسائل النظرية من قبيل «في النزوع» أو «في الواجبات» هو أن تمكننا في المواقف العيانية من أن نسلك وفقًا للطبيعة العقلانية لبني الإنسان.

في القسمة الثلاثية للفلسفة فإن منطقتَي المنطق والأخلاق متبوعتان بمنطقة الفيزيقا. فهل بالإمكان، إذن، تهيئة الفيزيقا بحيث تقابل مجال الرغبة؟ ربما تبدو الفقرة التي اقتبسناها للتوِّ كما لو كانت تمنع هذا التوحُّد. عندما يتحدث إبكتيتوس، في سياق الرغبة، عن رسائل بعنوان «في الرغبة والنفور» فإن لدينا كل العذر بأن نظنها رسائل تتعلق بالأخلاق. ولكن برغم أن النظرية المجردة لـ «الرغبة» بما هي كذلك، ما دامت فعلًا للنفس، تتعلق بمجالَي الأخلاق والسيكولوجيا، فإن الموقف المعيش الذي يقابل مجال الرغبة يبدو أنه، حقًّا، ضرب من الفيزيقا التطبيقية، التي يعيشها المرء ويخبرها بطريقة التدريب الروحي. يؤكد إبكتيتوس في مناسباتٍ عديدة أن مجال الرغبة عبارة عن «تعلم أن نرغب في أن يحدث كل شيء بالطريقة التي يحدث بها بالضبط»، و«أن نحفظ إرادتنا في تناغم مع الطبيعة»، و«إذا استطاع إنسان صالح أن يتنبأ بالمستقبل فسيكون قمينًا أن يتعاون مع المرض والموت والتشوُّه؛ ذلك أنه سيكون على دراية بأن هذا قد كان مقدَّرًا بواسطة النظام الكلي للأشياء وأن الكل أهم من أجزائه.» ها نحن بإزاء حالةٍ حقيقية للفيزياء إذ تعاش وتُخبَر كتدريبٍ روحي. فلكي يحكم الناس رغباتهم ويقوِّموها يلزمهم وعيٌ حاد بحقيقة أنهم جزء من الكوزموس؛ وأن عليهم أن يضعوا كل حدث داخل منظور الطبيعة الكلية.

تلك، عند إبكتيتوس، هي ممارسة الفلسفة، وذلك هو تدريبها. ونحن نجد هذا المخطط الأساسي يتكرر طوال «المحادثات». وأريان، تلميذ إبكتيتوس الذي كان مسئولًا عن إعداد كلٍّ من «المحادثات» و«المختصر» للطبع، لم يخطئ في هذا الصدد عندما اختار أن يجمع الأقوال التي تُشكِّل «المختصر» وفقًا للمجالات، أو المناطق، الثلاث التي بينَّاها للتوِّ.

(٣) ماركوس أوريليوس وإبكتيتوس

من الإنصاف أن نقول إن لبَّ لباب تأملات ماركوس أوريليوس تأتي من إبكتيتوس. بل إن الجنس الأدبي للتأمل عن طريق الكتابة قد يكون فكرة أخذها ماركوس من إبكتيتوس: «هذه هي صنوف الأشياء التي ينبغي على محبي الحكمة أن يتأملوا فيها؛ إن عليهم أن يسجلوها كتابةً كل يوم، ويستخدموها في تدريب أنفسهم» (إبكتيتوس، المحادثات ١) ... «فلتكن هذه الأفكار طوع يدك ليل نهار. اكتبها وأعد قراءتها؛ تحدَّث عنها، لنفسك ومع الآخرين» (إبكتيتوس، المحادثات ٣). نعم، من المهم أن تكون لدينا أقوالٌ سهلة الحفظ جاهزة في جعبتنا.

كانت فكرة الديالوج مع النفس موجودة منذ القدم. ولنذكر تصوير هومر لأوديسيوس وهو يعظ نفسه «تماسكْ يا قلبي.» كذلك كانت عادة كتابة المرء، من أجل استخدامه الشخصي، أفكاره أو الأقوال التي سمعها — كانت عادةً قديمة جدًّا بلا شك. غير أن لدينا كل ما يدعونا إلى الاعتقاد بأنه من إبكتيتوس استمدَّ ماركوس فكرة هذا الشكل من النصح الذاتي والمحاورة مع النفس التي تستند إلى نفس القواعد الحياتية والمبادئ السلوكية التي كان إبكتيتوس ينصح قرَّاءه بالتأمل فيها.

إن موضوع تأملات ماركوس وتدريباته ما هي إلا المواضيع الثلاثة لإبكتيتوس: الرغبة، والنزوع، والحكم. هذا البناء التصوُّري خاص بإبكتيتوس ولا يوجد في أي تراثٍ فلسفيٍّ آخر. وبين سلسلة اقتباسات من إبكتيتوس في التأملات يقدم ماركوس بوضوح هذه المواضيع الثلاثة التي نحن بصددها:

> «يقول إبكتيتوس أيضًا: علينا أن نكتشف منطقًا للقبول، وفي مجال رغباتنا أن نحرص على أن تكون كل حركة مشروطة، ذات هدفٍ اجتماعي، ومتناسبة مع قيمة هدفها. أما عن الرغبة الحسية فيجب أن نظل بمنأًى كامل عنها؛ وأما النفور فعلينا ألا نبديه بإزاء أي شيء خارج عن قدرتنا.» (ماركوس أوريليوس، التأملات، ١١–٣٧)

كما أن ماركوس نفسه يصوغ مرارًا القاعدة الثلاثية للحياة. وبِمَيسورنا أن نميز ذلك في الفقرات التالية:

«ماذا يكفيك؟

- حكمك القيمي الراهن ما دام موضوعيًّا.
- فعلك الذي تقوم به الآن ما دام يفعل لخير المجتمع الإنساني.
- نزوعك الداخلي الراهن ما دام يبهج لكل حدث تفضي إليه علل خارجك.»

(ماركوس أوريليوس، التأملات، ٩–٣٦)

«كل كائنٍ حيٍّ قانعٌ بنفسه إذا هو اتبع الطريق الصحيح لطبيعته. والطريق الصحيح للطبيعة العاقلة هو ألا تساير أي شيءٍ زائف أو مُبهَم فيما ينطبع على عقلها؛ وأن توجِّه نزعاتها إلى الفعل الاجتماعي وحده. وألا ترغب أو تتجنَّب إلا في حدود قدرتها، وأن ترضى بكل ما قسمَته لها طبيعة العالم.» (التأملات، ٨-٧)

«امحُ الخيال، اكبح الرغبة، أخمد الشهوة، حتى يظل عقلك الموجِّه سيد نفسه.» (التأملات، ٩–٧)

«وإلى أين إذن ينبغي على المرء أن يسعى؟ إلى هنا فقط: فكرٌ صائب، وفعل للخير العام، وقول لا يعرف الكذب، وتقبُّل لكل ما يجري كشيءٍ ضروري وعادي ونابع من مبدأ ومصدر من نفس الصنف.» (التأملات، ٤–٣٣)

لعل القارئ قد لاحظ أنه رغم أخذ ماركوس عن إبكتيتوس بناءه الثلاثي بوضوحٍ تام — إلا أن هناك فرقًا في النبرة والتوكيد نحسُّه في عرض ماركوس لهذا البناء الثلاثي. عندما يتحدث ماركوس مثلًا عن مجال الرغبة فهو لا يصرُّ — كما فعل إبكتيتوس — على ضرورة ألا نرغب إلا في الأشياء التي تعتمد علينا (أي على الخير الأخلاقي) حتى لا تُحبَط رغباتنا؛ إنما يتصور ماركوس هذا التدريب، على نحوٍ أصرح من إبكتيتوس، على أنه وضع رغباتنا في توافق مع إرادة القدر وإرادة عقل العالم؛ وهدفه من ذلك أن يغرس فينا موقف عدم الاكتراث بالأشياء اللافارقة، أي كل ما لا يعتمد علينا. إن مجال

الرغبة عند ماركوس يأخذ، بنبرةٍ أوضح كثيرًا من إبكتيتوس، صورة «فيزيقا تطبيقية»، أو الفيزيقا وقد تحولت إلى تدريبٍ روحي.

إن مجال الرغبة يبلغ الأوْج في رضا محبٍّ مبتهج بالأحداث التي تريدها الطبيعة. ولكن لكي نصل إلى هذه الحالة يجب أن نغير طريقتنا في النظر إلى الأشياء، فننظر لها من وجهة نظر الطبيعة الكلية؛ وهذا يتضمن أن نتعلم، أن نميز سلسلة العلل التي تنتج كل حدث … أن نتأمل كل حدث كمنسوج للقدر يتدفَّق بضرورةٍ طبيعية من العلل الأولى. هكذا يحملنا مجال الرغبة على أن نعيد وضع الحياة البشرية بكلِّيتها داخل منظورٍ كوني، وأن نصبح واعين بحقيقة أننا «جزء» من العالم. «من لا يعرف ما هو العالم لا يعرف أين هو. ومن لا يعرف لأي غاية وُجد العالم لا يعرف من هو ولا ما هو العالم. ومن يجهل أي شيء من هذه لا يمكنه حتى أن يقول لماذا وجد هو ذاته» (التأملات، ٨–٥٢).

لكي نمارس هذا الصنف من «الفيزيقا» يحاول ماركوس أن يتبع منهجًا صارمًا في التعريف، عبارة عن إعادة وضع كل الأشياء داخل كلية العالم، وإعادة وضع كل الأحداث داخل سلسلة العلل والمعلولات. أن نعرفها في ذاتها ولذَّاتها، بمعزل عن التمثيلات الأنثروبومورفية التقليدية التي اعتاد الجنس البشري أن يصطنعها لها.

ها هنا قد يسعنا أن نلمح كيف أن المجالات الثلاثة، شأن الأجزاء الثلاثة للفلسفة، يتضمن أحدها الآخر داخل فعلٍ واحد للتفلسف. إن منهج التعريف «الفيزيقي» الذي شرحه ماركوس يطابق مجال التصديق الذي يوصي بأن علينا ألا نمنح تصديقنا إلا لتلك التمثيلات الموضوعية الخالية من كل أحكامٍ قيميةٍ ذاتية.

ما إن يتيح لنا طول التمرُّس معرفة طرائق الطبيعة وقوانينها، حتى تفضي بنا «الفيزيقا» حين تُمارَس كتدريبٍ روحي إلى «ألفة» Familiarity مع الطبيعة. وبفضل هذا الإلف يمكننا أن ندرك الروابط فيما بين الظواهر التي تبدو غريبة أو كريهة لنا، وبين هذه الظواهر والعقل الكلي — ذلك المصدر الذي منه تتدفق. من مثل هذا المنظور سوف يبدو كل حدث لنا جميلًا وجديرًا بتصديقنا المحب. أن تكون غير مكترث بالأشياء اللافارقة، تعني ألا تجعل بينها فروقًا؛ وبعبارةٍ أخرى أن تحبها على السواء، تمامًا مثلما تفعل الطبيعة. «الأرض تحب المطر، والسماء الجليلة تحب أن تمطر.»[١٥] العالم كله يحب

[١٥] الاقتباس من يوريبيدس.

أن يخلق المستقبل. أقول للعالم إذن: «إنني أبادلك الحب.» أليس هذا ما قيل أيضًا من أن «هذا يحب أن يحدث»؟[١٦] (التأملات، ١٠–٢١). عندما كان يريد المرء في اليونان القديمة أن يقول بأن شيئًا ما «يحدث عادة»، أو «دأب على الحدوث»، كان ثمة استعمالٌ شائع يتيح له أن يقول إن الحدث «يحب» أن يحدث (Philei Ginesthai). هنا يريدنا ماركوس أن نفهم أن الأحداث تحب، حرفيًّا، أن تحدث، وأن علينا أن «نحب» أن نراها تحدث لأن الطبيعة الكلية «تحب» أن تنتجها.

في نهاية التحليل فإن مثل هذا الموقف المصدِّق للعالم تصديقًا منشرحًا يطابق موقف طاعة الإرادة الإلهية. هذا ما يحمل ماركوس أحيانًا على أن يصف مجال الرغبة كدعوة إلى «أن تتبع الآلهة» أو «الله»، كما في العرض التالي للمجالات الثلاثة: «احفظ العقل الموجِّه الذي بداخلك في حالة صفاء، بحيث يتبع الرب على نحوٍ قويم، لا يقول غير الصدق، ولا يفعل غير العدل» (التأملات، ٣–١٦). وفي صياغة الثيمة الثانية يولي إبكتيتوس اهتمامًا أكبر بحقيقة أن ميولنا وأفعالنا يجب أن تكون مرتبطة بواجباتنا (Kathekonta) تجاه رفاقنا من البشر. أما ماركوس فيُكثر من الحديث عن الأفعال «العادلة» التي تُجتَرح في خدمة المجتمع البشري. وكما كان الحال مع الثيمة الأولى، تأخذ الثيمة الثانية نغمةً عاطفيةً قوية عند ماركوس؛ يقول ماركوس: يجب أن نحب الآخرين بكل قلوبنا، فالكائنات العاقلة ليست فحسب أجزاءً من الكل نفسه، بل أعضاء للجسم نفسه. بل ينبغي أن يمتد حبنا ليشمل حتى أولئك الذين يُلحقون بنا الظلم، آخذين باعتبارنا أنهم ينتمون مثلنا إلى الجنس البشري نفسه، وأنهم إذ يأثمون فإنما يفعلون ذلك عن جهل لا عن عمد (التأملات، ٧–٢٢).

لا يكاد ماركوس يختلف عن إبكتيتوس في عرضه للثيمة الثالثة؛ مجال التصديق. غير أن النظام الذي يفرضه ماركوس على نفسه ليس مقصورًا على المنطق الداخلي — أي التصديق الذي نمنحه لانطباعاتنا — بل يشمل أيضًا المنطق الخارجي؛ أي طريقتنا في التعبير عن أنفسنا. إن الفضيلة الأساسية هنا هي فضيلة الصدق، بمعنى استقامة التفكير والكلام. فالكذب، حتى إذا كان غير متعمَّد، هو نتاج تشوُّه ملكة الحكم عندنا.

[١٦] هنا يستخدم ماركوس تلاعبًا لفظيًّا ليُبين حقيقةً عميقة عنده؛ فالكلمة اليونانية Philei (يحب) يمكن أن تعني أيضًا «يميل إلى»، «دأب على»؛ فماركوس يأخذ النمط المألوف المطرد للأشياء كدليلٍ على، وتعبيرٍ عن، حب الطبيعة لأن تخلق عالمًا منظمًا.

وحين يصوغ ماركوس القاعدة الثلاثية للحياة فإنه يحب أيضًا أن يؤكد على حقيقة أننا ينبغي أن نُركِّز على اللحظة الحاضرة: الانطباع الحاضر، والفعل الحاضر، والنزوع الداخلي الحاضر (سواء بالرغبة أو بالنفور). ونحن لا نجد شيئًا من هذا القبيل عند إبكتيتوس، إلا أن موقف ماركوس هنا في اتفاقٍ تام مع الموقف الرواقي الأساسي الخاص بـ «الانتباه» Prosoche إذ يتجه نحو اللحظة الحاضرة. ينبغي ألَّا يُفلت شيء من قبضة الوعي اليقظ، لا علاقتنا بالمصير وبطريق العالم (وهذا مجال الرغبة)، ولا علاقتنا برفاقنا البشر (مجال الإرادة النشطة)، ولا علاقتنا بأنفسنا (مجال التصديق).

وفي موضعٍ آخر يربط ماركوس التدريبات الفلسفية الثلاثة بفضائلها المقابلة، فيكون لدينا المخطط التالي:

المجال	الفضيلة المقابلة
مجال الرغبة	الاعتدال (Sophrosyne)، وخُلُو البال (Ataraxia)
مجال النزوع	العدل (Dikaiosyne)
مجال التصديق	الحقيقة (Aletheia)، التأني (Aproptosia)

ويَعُدُّ ماركوس الفضائل الثلاث المقابلة للمجالات الثلاثة في الحدود التالية: «التفكير المتأني، الأُلفة بالآخرين، الطاعة للآلهة» (التأملات، ٣–٩).

هذه المفردات غائبة تمامًا عن «محادثات» إبكتيتوس. فكيف لنا أن نفسر هذه الفروق في الطريقة التي يعرض بها كلٌّ من ماركوس وإبكتيتوس التدريبات الأساسية الثلاثة للفلسفة؟

في المقام الأول يبدو مؤكَّدًا أن ماركوس كان يمتلك معلومات عن تعاليم إبكتيتوس أكثر مما نمتلكه نحن اليوم. يخبرنا ماركوس في الكتاب الأول من تأملاته أنه تعرف على كتابات إبكتيتوس بفضل كونتوس يونيوس رستيكوس، رجل الدولة الذي علَّم ماركوس أسس المذهب الرواقي قبل أن يمضي ليصبح واحدًا من مستشاريه. يذكر ماركوس أن رستيكوس أعاره نسخته الشخصية من «محادثات» إبكتيتوس، أي من كتاب مدونات أخذت في فصوله. يمكن تأويل هذه العبارة بطريقتَين:

(١) قد يكون الكتاب المعنيَّ نسخة من العمل بتدوين أريان. ففي الخطاب الاستهلالي الذي وضعه أريان في بداية إصداره لـ «محادثات» إبكتيتوس، يصف بنفسه عمله على أنه تجميع لـ «يوميات» Hypomnemata:

> «إنما وجه الأمر أنني حاولتُ أن أدوِّن كل ما سمعته يقول حرفيًّا جهد ما أستطيع، بغية أن أحتفظ بها لنفسي فيما بعدُ كمذكرات (يوميات) لأفكار إبكتيتوس وشجون حديثه. ومن ثم فإن «المحادثات» بطبيعتها أشبه بما عسى أن يُفضي به إنسانٌ لآخر عفو الخاطر، لا بما يكتبه بقصد أن يقرأه الآخرون.»

أريان، إذن، جعل يختلف إلى فصول إبكتيتوس في زمن ما بين عام ١٠٧م و ١٠٩م. ورسالته التمهيدية إلى لوشيوس جيليوس ربما كتبت بعد وفاة إبكتيتوس، في زمن ما بين عام ١٢٥ و١٣٠؛ والمحادثات نفسها نشرت حوالي عام ١٣٠. ويروي أولوس جيليوس أنه في العام الذي قضاه في الدراسة في أثينا — حول عام ١٤٠م — كان حاضرًا مناقشة في المقرر الذي أحضر له المليونير الشهير هيرود أتيكوس من مكتبة ما نسخة مما أشار إليه جيليوس كـ «رسائل» Dissertations إبكتيتوس، مجمَّعة بواسطة أريان. وهو يخبرنا أيضًا كيف أنه في الطريق من Cassiopeia إلى Brindisium قابل بالصدفة فيلسوفًا كان لديه نسخة من نفس الكتاب في أمتعته. وهذا يثبت أنه من المحتمل على أقل تقدير أن ماركوس قرأ نسخةً من هذا الكتاب، والتي أعاره إياها رستيكوس.

(٢) ولنا أيضًا أن ننظر في مقترحٍ آخر كان فاركهارسون قد أدلى به. يفترض فاركهارسون أن ما أعاره رستيكوس لماركوس ربما كان مدونات رستيكوس نفسه التي كتبها أثناء محاضرات إبكتيتوس. ومن زاوية التسلسل الزمني فإذا سلَّمنا بأن إبكتيتوس مات بين عام ١٢٠ و١٣٠م، وإذا كان رستيكوس من مواليد بداية القرن الثاني، مثلما يحق لنا أن نستنبط من مسيرته الوظيفية، فمن الممكن جدًّا، إذن، أن رستيكوس كان تلميذ إبكتيتوس. كما أنه من الصعب تصوُّر أنه لم تكن ثمة نسخة من محادثات إبكتيتوس متاحة في روما حول عام ١٤٥–١٤٦م، رغم أن العمل كان واسع الانتشار في اليونان منذ عام ١٤٠م. أضف إلى ذلك أن ماركوس يصور هدية رستيكوس كشيءٍ استثنائي؛ ومن ثم فإن لنا أن نندهش إذا لم تكن الهدية هي مدونات رستيكوس نفسه. كما أننا على يقين تقريبًا من أن ماركوس قد قرأ عمل أريان، إذ إن «التأملات» مليئة باستشهاداتٍ حرفية مأخوذة منه.

وسواء كان ماركوس لم يقرأ إلا «المحادثات» كما رتبها أريان، أو أنه قد قرأ أيضًا مدونات رستيكوس، فإن لدينا شيئًا واحدًا لا يرقى إليه الشك؛ وهو أن ماركوس كان مطَّلعًا على نصوص تتصل بتعليم إبكتيتوس أكثر مما لدينا اليوم. إن بحوزتنا جزءًا فقط من عمل أريان؛ وإذا كان ثمة شيء من قبيل مدونات رستيكوس فإنها كانت قمينة جدًّا أن تكشف لماركوس بعض جوانب تعاليم إبكتيتوس التي لم تكن مدونة من جانب أريان.

إنه بفضل ماركوس نحن نعرف بعض النُّتف من إبكتيتوس المجهولة فيما عدا ذلك، مثل شذرة: «أنت روحٌ ضئيلة تضطرب هنا وهناك حاملةً جثةً» (التأملات، ٤–٤١). هذه الشذرة تكشف لنا أيضًا أن الملامح «التشاؤمية» ليست خاصةً مقصورة على ماركوس أوريليوس مثلما شاع مرارًا. هكذا يمكننا أن نفترض أن الاختلافات في عرض التدريبات الثلاثة التي نجدها عند ماركوس وفي الأعمال الباقية من إبكتيتوس قد يفسرها تأثير فقرات من إبكتيتوس كانت معروفة لماركوس لكنها فُقدت بعد ذلك.

وأخيرًا، ينبغي ألا ننسى أن هناك فرقًا عميقًا بين الجنس الكتابي لـ «محادثات» إبكتيتوس والجنس الكتابي لـ «تأملات» ماركوس أوريليوس: فعمل أريان، حتى إذا كان قد أُعيد تنسيقه بأكثر مما يودُّ كاتبه أن يُقرَّ في مقدمته، هو، حرفيًّا تمامًا، سلسلة من «الأحاديث» أُلقيتْ أمام نظَّارة. وموضوعها ألهمته ظروفٌ محدَّدة: أسئلة وُجِّهت إلى الأستاذ، أو زيارات أشخاص من خارج المدرسة. والمحاجَّة فيها كانت مكيفة وفقًا لقدرات المستمعين، وهدفها كان إقناعهم.

أما ماركوس فكان، على النقيض، وحيدًا مع نفسه. وأنا من جانبي لا يمكنني أن أُعاين في «التأملات» تلك الترددات والتناقضات والمشاحنات لرجلٍ مُنتبَذ لوحدته؛ التي ظن بعض الباحثين أنه كشفها فيها. بل إن المرء، على العكس، ليذهل من صرامة الفكر والطبيعة التكنيكية للمفردات الفلسفية التي يقابلها من بداية «التأملات» إلى نهايتها. كل شيء يُفضي إلى استنتاج أنه: إما أن ماركوس كان متمثِّلًا تمامًا تعاليم رستيكوس وإبكتيتوس، وإما أنه كان دائمًا يضع نصوص إبكتيتوس نفسه طوع يده من أجل ممارسة تدريباته التأملية. كما أن المرء ليذهل، فضلًا عن ذلك، من المستوى الأدبي الرفيع للتأملات في معظمها. لقد علَّمه أستاذه السابق في البلاغة، فرونتو، كيف ينحت عباراته بتأنُّق، وكان هو دائمًا يعمد إلى أن يسبغ على أفكاره الوضوح، والصرامة، والصياغات

المثيرة اللازمة لكي تمنحها الفعالية العلاجية والسيكاجوجية[١٧] المرجوَّة. ذلك أنه ليس يكفي، بعد كل شيء، أن تردد على نفسك مبدأ عقلانيًّا ما لكي تقتنع به؛ فكل شيء يتوقف على كيف تصوغه. تبدو «التأملات» تنويعات، مؤدَّاة أحيانًا بمهارةٍ استثنائية، على عددٍ قليل من الثيمات؛ هي حقا الثيمات الثلاث التي تبنَّاها إبكتيتوس. في بعض الفقرات، مثل تلك التي رأيناها واردة آنفًا، نجد المخطط الثلاثي، المتضمن للتدريبات الفلسفية الثلاثة التي علينا أن نمارسها في كل لحظة، معروضًا بكليته، مع بعض الفروقات الطفيفة. وفي مواضعَ أخرى نجد ثيمتَين فقط معروضتَين، أو حتى ثيمةً واحدة. أما عن الفروقات: فأحيانًا تقدم ثيمة أو أخرى من الثيمات الثلاث، وأحيانًا أخرى تقدم موتيفاتٍ مرتبطة بهذه الثيمات الرئيسية. فتحت عنوان مجال الرغبة، مثلًا، نجد ثيمة القدر ينسج لنا مقدمًا كل ما سوف يحدث لنا؛ أو نجد عرضًا للتعريف «الفيزيائي» للأشياء، أو الخاصة الطبيعية للظواهر الزائدة التي تصاحب الظواهر الطبيعية، أو ثيمة الموت. وتحت عنوان المجال الثاني، مجال النزوع، نجد الثيمات المتعلقة بحب الآخرين، أو بالفعل العقلاني.

هكذا كان ماركوس، في مسار تأملاته المتوحدة، مقودًا إلى أن ينسق ويصرح بكل شيء كان مضمرًا في مذهب المجالات الثلاثة كما اقترحه إبكتيتوس. ولا يفعل ماركوس، في كثير من الأحيان، أكثر من أن يتوسع في نقاطٍ موجزة كانت مدوَّنة بالفعل في «المحادثات» التي دوَّنها أريان: هكذا كان الحال مع ثيمة الرضا الفرح بالأحداث كما أرادها العقل الكلي، أو مع ثيمة طاعة الآلهة (التأملات، ١، ١٢، ٨).

وصفوة القول أنه في كل مرة كان ماركوس يدوِّن فيها إحدى تأملاته كان يعلم ماذا يفعل؛ كان يعظ نفسه بأن تمارس واحدًا من المجالات الثلاثة: الرغبة، الفعل، التصديق. وكان في نفس الوقت يعظ نفسه بأن تمارس الفلسفة نفسها، في أقسامها الثلاثة: الفيزيقا، والأخلاق، والمنطق (التأملات، ٨–١٣).

لعلنا الآن في وضع يتيح لنا أن نفهم ما الذي جعل لـ «التأملات» تلك القوة الآسرة التي مارستها على أجيال القراء. إنها بالضبط حقيقة أن لدينا شعورًا بأننا نشهد ممارسة التدريبات الروحية، نراها رأي العين، نقبض عليها حية إن جاز التعبير. وعلى كثرة الوعاظ والمنظِّرين والموجِّهين الروحيين ومراقبي تاريخ الأدب العالمي، إلا أن من النادر جدًّا أن تُتاح للمرء فرصة أن يرى شخصًا ما في عملية تدريب نفسه أن يكون إنسانًا.

[١٧] أي الموجِّهة المحرِّكة المحفِّزة للنفس.

«في الصباح، عندما تجد نفسك غير راغب في القيام، قل لنفسك: إنني أصحو من نومي لكي أؤدي عملي كإنسان» (التأملات، ٥–١).

قلَّما نحسُّ في «التأملات» بأن ماركوس يتردَّد أو يتعثَّر أو يتحسس طريقه وهو يمارس التدريبات التي تتبع بكل دقة التوجيهات التي رسمها إبكتيتوس مقدَّمًا. ورغم ذلك فإننا نشعر بانفعالٍ خاصٍّ تمامًا، إذ نضبط شخصًا في عملية صنعٍ ما نحاول جميعًا أن نصنعه؛ أن نضفي معنًى على حياتنا، أن نجهد لأن نعيش في حالة وعيٍ تام، ونعطي كل لحظات الحياة قيمتها الكاملة. لقد كان ماركوس يتحدث إلى نفسه، غير أننا لا نزال نتلقَّى الانطباع بأنه كان يتحدث أيضًا إلى كل واحدٍ منا.

الفصل السابع

تأملات في فكرة «تربية النفس»

في مقدمته لكتاب The Use of Pleasure، وكذلك في فصل من كتاب «رعاية النفس»[١] The Care of the Self،[٢] أشار ميشيل فوكو إلى مقالي «التدريبات الروحية» الذي يعود إصدار صيغته الأولى إلى عام ١٩٧٦م. يبدو أن فوكو كان مغرمًا بصفةٍ خاصة بالنقاط التالية التي فصلتها في هذا المقال:

- وصف الفلسفة القديمة على أنها فن، أو أسلوب، أو طريقة عيش.
- محاولتي تفسير كيف أن الفلسفة الحديثة قد نسيت هذا التقليد وأصبحت خطابًا نظريًّا صرفًا تقريبًا.
- الفكرة التي أوجزتها في المقال وتوسعتُ فيها أكثر فيما سبق من حديثي، بأن المسيحية قد اتخذت لنفسها تقنياتٍ معينة للتدريبات الروحية مثلما كانت تمارس بالفعل في العصر القديم.

أودُّ هنا بالضرورة أن أقدِّم بضع ملاحظات بغرض تبيين الاختلافات في التأويل، وفي الاختيار الفلسفي في نهاية التحليل، التي تفصلنا، على ما بيننا من نقاط اتفاق. لقد كان من الممكن لهذه الاختلافات أن تقدم مادة لحوار بيننا، لولا وفاة فوكو المبكرة التي سارعت، لسوء الحظ، بقطع خيوط الحوار.

---

[١] أو «العناية بالذات».

[٢] M. Foucoault, The Care of the Self (= History of Sexuality, vol. 3), Trans. Robert Hurley, New York 1986م.

في كتابه «رعاية النفس» يصف فوكو بدقةٍ ما أسماه «ممارسات النفس» Pratiques de Soi، التي كان ينصح بها الفلاسفة الرواقيون في العصر القديم. تتضمن هذه الممارسات رعاية المرء لذاته؛ تلك الرعاية التي لا يمكن أن تتم إلا تحت توجيهٍ روحي، والانتباه إلى الجسد والروح الذي يتضمنه كتاب «رعاية النفس»، وتدريبات التقشف، وتمحيص الضمير، وفلترة الانطباعات، والتحول، أخيرًا، تجاه امتلاك النفس. يتصور فوكو هذه الممارسات على أنها «فنون الوجود» و«تكنيكات النفس».

من الحق تمامًا، في هذا الصدد، أن القدماء تحدثوا بالفعل عن «فن للعيش» An Art of Living. غير أنه يبدو لي أن وصف فوكو لما أسميته «تدريبات روحية»، ويفضل هو أن يسميه «تكنيكات النفس» — هذا الوصف مركَّز تركيزًا كبيرًا على «النفس»، أو على الأقل على تصوُّر محدد للنفس.

وبصفةٍ خاصة، يعرض فوكو الأخلاق اليونانية-الرومانية على أنها أخلاق اللذة التي يجدها المرء في نفسه: «بوسع النفاذ إلى النفس أن يستعيض عن هذا النوع من اللذات العنيفة والمؤقتة وغير المضمونة بشكل من اللذة يجدها المرء في نفسه في صفاء وعلى الدوام.» ولكي يوضح هذه النقطة يورد فوكو رسالة سنكا الثالثة والعشرين، حيث يتحدث عن الفرح الذي يجده المرء داخل نفسه، وبخاصة في أفضل جزء من نفسه. ولكن عليَّ، في الحقيقة، أن أقول إن ثمة قدرًا كبيرًا من عدم الدقة في هذه الطريقة في عرض المسألة. في الرسالة ٢٣ يعارض سنكا على نحو صريح الـ Voluptas والـ Gaudium (اللذة والفرح)، ومن ثم لا يحق للمرء أن يتحدث عن الفرح. ليس هذا مجرد مماحكة في ألفاظ، رغم أن الرواقيين كانوا يولون بالفعل أهميةً كبيرة للألفاظ، وفرقوا بدقة بين Hedone (اللذة) وEupatheia (الفرح). لا، ليست هذه مسألة مفردات فحسب. فإذا كان الرواقيون يصرُّون على لفظة «فرح» Gaudium فلأنهم، بالضبط، يرفضون أن يُدخِلوا مبدأ اللذة في الحياة الأخلاقية. فالسعادة عندهم ليست في اللذة، بل في الفضيلة نفسها، التي هي ثواب ذاتها. ومن قبل كانْت Kant بزمنٍ طويل جاهد الرواقيون جهادًا غيورًا للحفاظ على خلوص النية في الوعي الأخلاقي.

ثانيًا، وللأهمية الكبرى، ليس من الحق أن الرواقي يجد فرحه في «النفس»، بل، كما يقول سنكا، «في الجزء الأفضل من النفس»، في «الخير الحقيقي» (سنكا، رسالة ٢٣، ٦). إنما يُلتَمَس الفرح «في الضمير الملتفت تجاه الخير»، في المقاصد (النيات) التي لا هدف لها غير الفضيلة، في الأفعال وحدها (سنكا، رسالة ٢٣، ٦). يمكن التماس الفرح فيما يسميه سنكا «العقل التام» Perfect Reason (أي العقل الإلهي)، إذ إن العقل الإنساني

عنده إنْ هو إلا العقل القادر على تقبل الإتمام. «الجزء الأفضل من المرء»، إذن، هو، في نهاية التحليل، النفس المفارقة (العالية). لا يلتمس سنكا فرحه في «سنكا» بل في تجاوز «سنكا» (العلو على سنكا)، باكتشاف أن ثمة بداخله، بداخل كل الكائنات الإنسانية، أي داخل الكون نفسه؛ ثمة عقل هو جزء من العقل الكلي.

الحق أن هدف التدريبات الرواقية هو تجاوز النفس، والفكر والفعل بانسجام مع العقل الكلي. وإن التدريبات الثلاثة التي وصفها ماركوس أوريليوس، متبعًا إبكتيتوس، لبالغة الدلالة في هذا الصدد. وهي، مثلما رأينا آنفًا، كما يلي:

(١) أن نحكم بموضوعية، وفقًا للعقل الداخلي.
(٢) أن نفعل وفقًا للعقل الذي يملكه جميع البشر على السواء.
(٣) أن نرضى بالقضاء الذي فرضه علينا العقل الكوني. ووفقًا للرواقيين، ثمة عقلٌ واحد ووحيد يعمل هنا، وهذا العقل هو الذات الحقيقية للإنسان.[٣]

بوسعي أن أفهم جيدًا دوافع فوكو إلى إغفال هذه الجوانب التي كان على درايةٍ تامة بها. إن وصفه لممارسات النفس — شأنه أيضًا شأن وصفي للتدريبات الروحية — ليس مجرد دراسةٍ تاريخية، بل هو محاولةٌ ضمنية لأن يقدم للجنس البشري المعاصر نموذج حياة، يسميه فوكو «جماليات الوجود» Aesthetics of Existence. والآن، وفقًا لميل التفكير الحديث كله تقريبًا، الذي قد يكون غَرزيًّا أكثر مما هو تأملي، فإن فكرتَي «عقل كلي» و«طبيعة كلية» لم يعد لهما معنًى كبير؛ ومن الملائم بالتالي «تقويسهما».[٤]

ولأقل الآن، إذن، من وجهة نظر تاريخية، إنه يبدو صعبًا أن نقول إن الممارسة الفلسفية للرواقيين والأفلاطونيين لم تكن إلا علاقة بين المرء ونفسه، أو تهذيبًا للنفس، أو استمتاع المرء بنفسه. فالمضمون النفسي لهذه التدريبات يبدو لي شيئًا مغايرًا تمامًا.

---

[٣] يقول ماركوس أوريليوس: «كل كائن حي قانع بنفسه إذا هو اتبع الطريق الصحيح لطبيعته. والطريق الصحيح للطبيعة العاقلة هو ألا تساير أي شيءٍ زائف أو مبهم فيما ينطبع على عقلها؛ وأن توجِّه نزعاتها إلى الفعل الاجتماعي وحده. وألا ترغب أو تتجنَّب إلا في حدود قدرتها، وأن ترضى بكل ما قسمتْه لها طبيعة العالم» (التأملات، ٨–٧).

[٤] أي أن نضعهما بين أقواس To Bracket Them على طريقة المنهج الفينومينولوجي في «التوقف عن الحكم».

يبدو لي أن الشعور بالانتماء إلى «كلٍّ» هو عنصرٌ جوهري: أي الانتماء إلى الكل الذي يشكله المجتمع البشري، وذلك الذي يشكله الكل الكوني. وسنكا يوجز ذلك في أربع كلمات Toti se Inserens Mundo (أن يغمد المرء نفسه في كلية العالم). وفي كتابه الرائع «الأنثروبولوجيا الفلسفية» Anthropologie Philosophique[٥] يبين جروثويسن Groethuysen أهمية هذه النقطة الأساسية. مثل هذا المنظور الكوني من شأنه أن يحول شعور المرء بنفسه تحويلًا جذريًّا.

ومن الغريب أن فوكو ليس لديه الكثير ليقوله عن الأبيقوريين. وأعجب ما في ذلك أن الأخلاق الأبيقورية هي، بمعنًى ما، أخلاق بدون معايير. إنها أخلاقٌ مستقلة؛ لأنها لا يمكن أن تؤسس نفسها على الطبيعة، التي هي من وجهة نظرها نتاج الصدفة. ولعلها تبدو لهذا السبب أخلاقًا ملائمة تمامًا للذهنية الحديثة. ربما يعود هذا الصمت (عن الأبيقورية) إلى حقيقة أن من الصعب، نوعًا ما، دمج الهيدونية الأبيقورية في المخطط الكلي لاستخدام المتع The Use of Pleasures الذي يقترحه ميشيل فوكو. ومهما يكن من شيء فإن الأبيقوريين استخدموا التدريبات الروحية بالفعل، تمحيص الضمير على سبيل المثال. ولكن، كما قد قلنا، هذه الممارسات ليست قائمة على معايير الطبيعة أو العقل الكلي؛ لأن تكوين العالم عند الرواقيين هو نتاج الصدفة المحضة. وبرغم ذلك، هنا مرةً ثانية، فإن هذا التدريب لا يمكن أن يُعرَّف ببساطة على أنه تثقيف للنفس، أو علاقة النفس بالنفس، أو لذة يمكن أن يجدها المرء في نفسه. لم يكن الأبيقوري يتحرَّج من الاعتراف باحتياجه لأشياءَ أخرى بجانب ذاته كيما يشبع رغباته ويشعر بالمتعة؛ يحتاج تغذية الجسم، ولذائذ الحب، ولكن تلزمه أيضًا نظريةٌ فيزيقية عن العالم لكي ينفي الخوف من الآلهة والخوف من الموت. وتلزمه صحبة الأعضاء الآخرين للمدرسة الأبيقورية حتى يجد السعادة في العواطف المتبادلة. ويلزمه، أخيرًا، التأمل التخيُّلي لعددٍ لا متناهٍ من العوالم في خلاءٍ لا متناهٍ، حتى يخبر ما يسميه لوكريتس Divina Voluptas et Horror (المتعة المقدسة أو الروع المقدس). يقدم مترودوروس، تلميذ أبيقور، وصفًا جيدًا لانغمار الحكيم في الكون: «تذكر أنك، بالرغم من كونك ولدت فانيًا محدود العمر، قد علوتَ في الفكر إلى بُعد الأبد ولا نهائية الأشياء، وأنك قد شهدت كل ما كان، وكل ما سيكون.» ثمة انعكاسٌ عجيب للمنظور في الأبيقورية: فبالضبط لأن الوجود عند الأبيقوري يبدو صدفةً محضة، وفريدًا

[٥] B. Groethuysen, Anthropologie Philosophique, Paris 1952, Repr. 1980, p. 80.

ممعنًا في الفرادة، فإنه يحتفي بالوجود كنوع من المعجزة، كهدية من الطبيعة مجانية وغير منتظَرة، والوجود بالنسبة له احتفالٌ مدهش.

ولنتأمل مثالًا آخر لكي نوضح الفروق بين تأويلاتنا لـ «رعاية النفس». في مقالٍ مثير بعنوان «كتابة النفس» يتخذ فوكو — كنقطة انطلاق له — نصًّا رائعًا يتعلق بالقيمة العلاجية للكتابة، تناولْتُه بالدراسة في كتابي «تدريبات روحية». وفقًا لهذا النص، اعتاد القديس أنتوني أن ينصح تلاميذه بكتابة أفعالهم وانفعالات أنفسهم، كما لو كانوا سيفشون بها للآخرين. اعتاد أنتوني أن يقول «دع الكتابة تأخذ مكان عيون الآخرين.» هذه الحكاية تؤدي بميشيل فوكو إلى أن يتأمل في شتى الأشكال التي اتخذتها في العصر القديم ما يسميه «كتابة النفس» Writing of the Self. وهو يفحص بصفةٍ خاصة الجنس الأدبي لـ Hypomnemata (اليوميات/المذكرات)، التي يمكن للمرء أن يترجمها إلى «ملاحظاتٍ روحية» يدوِّن فيها المرء أفكار أشخاصٍ آخرين قد تفيد في تهذيبه هو؛ أي تهذيب من يكتبها. يصف فوكو هدف هذا التدريب كما يلي: الهدف أن «تقبض على ما سبق قوله» و«أن يجمع المرء ما سمعه أو قرأه لا يبتغي غير تكوين نفسه»؛ ثم يسأل نفسه: «كيف يمكن أن نوضع في حضرة أنفسنا بمساعدة أحاديثَ مخلدةٍ مقتطفة من أي مكانٍ قديم؟»؛ ويجيب كما يلي: «هذا التدريب يُفترض أن يسمح للمرء أن يلتفت إلى الماضي؛ إسهام اليوميات هو إحدى الوسائل التي يسلخ بها المرء نفسه عن الهموم حول المستقبل، لكي ينعطف نحو تأمل الماضي.» يعتقد فوكو أنه يرى في كلٍّ من الأخلاق الأبيقورية والرواقية رفض الموقف الذهني الموجَّه إلى المستقبل، ويرى الميل إلى إسباغ قيمةٍ إيجابية لامتلاك ماضٍ يمكن للمرء أن يستمتع به باستقلال وبدون هموم.

يبدو لي أن هذا تأويلٌ مغلوط. صحيح أن الأبيقوريين، والأبيقوريين فقط، كانوا يعتبرون ذكرى اللحظات السارة في الماضي مصدرًا رئيسيًّا للذة؛ ولكن هذا لا شأن له بالتأمل في «ما سبق قوله» الذي يمارس في اليوميات؛ إنما يشترك الرواقيون والأبيقوريون، كما رأينا آنفًا، في موقف يتمثل في تحرير المرء لنفسه، ليس فقط من الانشغال بالمستقبل، بل أيضًا من عبء الماضي، كيما يركز على اللحظة الحاضرة، لكي يستمتع بها أو لكي يعمل داخلها. من هذه الزاوية فلا الرواقيون ولا حتى الأبيقوريون يولون الماضي قيمةً إيجابية. لقد كان الموقف الفلسفي الأساسي يتمثل في «العيش في الحاضر»، وفي تملُّك الحاضر وليس الماضي. أما كون الأبيقوريين أيضًا يولون أهميةً كبيرة للأفكار التي صاغها أسلافهم، فهذه مسألةٌ مختلفةٌ كليًّا. ولكن على الرغم من أن اليوميات تتناول ما سبق

قوله فهي لا تشمل أيما شيء «سبق قوله» لا لشيء إلا لأنه جزء من الماضي، إنما تتناول ما يرى المرء من بين «ما سبق قوله» (وهو عادة مبادئ مؤسس المدرسة الفلسفية) أنه ينبغي للعقل نفسه أن «يخاطب به الحاضر»؛ ذلك لأن المرء يكتشف في تعاليم أبيقور وخريسبوس قيمةً «حاضرة أبدًا»، بالضبط لأنها تعبير العقل نفسه. وبعبارةٍ أخرى: عندما يكتب المرء أو يدوِّن شيئًا ما فإن ما يتملَّكه ليس فكرةً أجنبية عنه؛ إنما وجه الأمر أنه يستعمل صياغات تُعدُّ جديرة بتحقيق ما هو موجود من الأصل داخل عقل الشخص الذي يكتب، وتأتي به إلى الحياة.

وفقًا لفوكو فإن هذه الطريقة مثَّلت محاولةً تعمد إلى أن تكون توفيقية، وتضمَّنت لذلك اختيارًا شخصيًّا. وهذا من ثم يفسر «تكوين النفس» Constitution of the Self.[٦]

> الكتابة كتدريبٍ شخصي يعمله المرء بنفسه لنفسه، هو فنٌّ ذو حقائقَ متباينة؛ إنه، إن شئت الدقة، طريقة لضم السلطة التقليدية لما سبق قوله مع فرادة الحقيقة التي تفصح عن نفسها فيها، وخصوصية الظروف التي تحدد استخدامها.

غير أن الاختيار الشخصي، في الحقيقة، لا يُلتمَس في التوفيقية، على الأقل بالنسبة للرواقيين والأبيقوريين. فالتوفيقية لا تُستخدَم إلا لتحويل المبتدئين. ففي هذه المرحلة الابتدائية كل شيء يجوز. فمثلًا، يجد فوكو مثالًا للتوفيقية في «رسائل إلى لوسيليوس» التي يقتبس فيها سنكا الرواقي أقوالًا لأبيقور. غير أن هدف هذه الرسائل هو «أن تحول» To Convert لوسيليوس وتدفعه إلى أن يبدأ حياةً أخلاقية، ولا يظهر استخدام أبيقور إلا في الرسائل الأولى، ثم يختفي سريعًا. الاختيار الشخصي، على العكس، لا يتدخل إلا عندما يستمسك المرء حصرًا بشكلٍ محدَّد من الحياة، وليكن الرواقية أو الأبيقورية، باعتباره متفقًا مع العقل. فقط في الأكاديمية الجديدة، في شخص شيشرون مثلًا، نجد أن الاختيار الشخصي يتخذ وفقًا لما يراه العقل هو الأرجح في لحظة بعينها.

ليس صحيحًا، إذن، ما يذهب إليه فوكو من أن الفرد يصوغ هويةً روحية لنفسه بكتابة، أو إعادة قراءة أفكارٍ متباينة. فهذه الأفكار، أولًا، ليست متباينة، كما قد رأينا،

[٦] أو تشكيل النفس، أو تشييد النفس.

بل مختارة بسبب اتِّساقها. ثانيًا، والأهم، فإن الغرض ليس أن يصوغ المرء لنفسه هويةً روحية بالكتابة، بل أن يحرر نفسه من فردانيته، لكي يعلو بها إلى الكلية. من الخطأ، إذن، أن نتحدث عن «كتابة النفس» Writing of the Self: ليس صحيحا أن المرء «يكتب نفسه»، بل ليس صحيحًا أن الكتابة تشكل النفس. فالكتابة، شأنها شأن غيرها من التدريبات الروحية، تُغيِّر مستوى النفس، وتضفي عليها الكلية. ومعجزة هذا التدريب، الذي يمارَس في الوحدة، هي أنه يتيح لممارسه أن يَنفُذ إلى كلية العقل داخل حدود المكان والزمان.

تتمثل القيمة العلاجية للكتابة عند الراهب أنتوني، تتمثل بالتحديد في قدرتها على إضفاء الكلية.[٧] يقول أنتوني إن الكتابة تأخذ مكان عيون الآخرين. يشعر الشخص الذي يكتب أنه يراقب، أنه لم يعد بمفرده، بل هو جزء من مجتمعٍ إنسانيٍّ حاضر في صمت. وإذ يصوغ المرء أفعاله الشخصية بالكتابة، فإنه يؤخذ بواسطة آلية العقل والمنطق والكلية. وما كان مختلطًا وذاتيًّا يصبح بذلك موضوعيًّا.

ولكي نلخص ما قيل: فإن ما يسميه فوكو «ممارسات النفس» ينطبق، عند الأفلاطونيين وعند الرواقيين أيضًا، على حركة تحول تجاه النفس. إن المرء ليُحرِّر نفسه من الخارجية، من الارتباط الشخصي بأشياءَ خارجية، ومن اللذَّات التي قد تقدمها. وإن المرء ليلاحظ نفسه، لكي يحدد ما إذا كان قد أحرز تقدمًا في هذا التدريب. يريد المرء أن يكون سيد نفسه، أن يمتلك نفسه، أن يجد سعادته في الحرية والاستقلال الداخلي. وأنا أتفق مع كل هذه النقاط؛ غير أني أرى بالفعل أن حركة الاستدخال هذه موصولة بغير انقطاع بحركةٍ أخرى يرتفع بها المرء إلى مستوًى نفسي أعلى، يجد المرء عنده نوعًا آخر من الخارجية، علاقةٌ أخرى بـ «الخارجي». هذه طريقةٌ جديدة للوجود-في-العالم،[٨] الذي

---

[٧] Its Universalizing Power.

[٨] «الوجود-في-العالم» Being-in-the-World اصطلاح هيدجري يصف القوام الوجودي الأساسي للكائن البشري؛ فالوجود الإنساني، يجب أن يفهم كظاهرةٍ واحدة غير مجزَّأة. الوجود الإنساني معطًى في سياق العالم، ممزوج بالعالم، بحيث إن هناك عنصرًا من العالم داخلًا في صميم وجودنا. يترتب على هذا القوام الأساسي للوجود الإنساني نتائج بعيدة الأثر، أهمها انتفاء الثنائية التقليدية بين الذات والموضوع، وانتفاء النماذج المغلقة للذهن جميعًا. انظر في ذلك كتاب «مدخل إلى العلاج النفسي الوجودي»، مرجع سابق، ص٢٠-٢٦.

يتمثل في صيرورة المرء واعيًا بنفسه كجزء من الطبيعة، وجزء من العقل الكلي. هنالك لا يعود المرء يعيش في العالم البشري التقليدي المعتاد، بل في عالم الطبيعة. عندئذٍ، كما رأينا آنفًا، يمارس المرء «الفيزيقا» كتدريبٍ روحي.

بهذه الطريقة، يوحد المرء نفسه مع «آخر»: الطبيعة، أو العقل الكلي، كما هو موجود داخل كل فرد. يتضمن هذا تحولًا جذريًّا في المنظور، ويتضمن بعدًا كونيًّا كليًّا يبدو لي أن فوكو لم يركز عليه بما يكفي. الاستدخال هو تجاوز المرء لذاته، هو التحول إلى الكلية.[٩]

ليس القصد من الملاحظات السابقة أن تكون ذات صلة فقط بتحليلٍ تاريخي للفلسفة القديمة. إنها محاولة أيضًا للتعرف على نموذجٍ أخلاقي يمكن للإنسان الحديث أن يكتشفه في العصر القديم. ما أخشاه هو أن ميشيل فوكو، بتركيز تأويله حصرًا على تثقيف النفس والعناية بالذات والتحول تجاه الذات وتعريف نموذجه الأخلاقي بعامة كإستطيقا الوجود (جماليات الوجود)، أنه بذلك يقدم تثقيفًا للنفس موغلًا في الإستطيقية (الجمالية). وهذا، بعبارةٍ أخرى، قد يكون شكلًا جديدًا من «الداندية»، ذلك الأسلوب الذي ظهر في أواخر القرن العشرين.[١٠] غير أن هذا يقتضي دراسة أكثر تمعنًا لا يسمح بها المجال هنا. وأنا شخصيًّا أعتقد بقوة، وإنْ ربما بسذاجة، أن بوسع الإنسان الحديث أن يعيش، لا كحكيم Sophos (فأغلب القدماء لا يعتقدون أن هذا ممكن) بل كممارس لـ «التدريب» (الهش أبدًا) على الحكمة. بوسعه أن يحاول هذا بدءًا من الخبرة الحية من جانب الذات العينية الحية والمدركة، تحت الشكل الثلاثي الذي حدده ماركوس أوريليوس كما رأينا آنفًا:

(١) كمحاولة لممارسة موضوعية الحكم.
(٢) كمحاولة للعيش وفقًا للعدالة، في خدمة المجتمع البشري.
(٣) كمحاولة لأن يصير على وعي بموضعنا كجزء من العالم. مثل هذا التدريب على الحكمة سيكون بذلك محاولة لانفتاح المرء على الكل.

وعلى نحو أكثر تحديدًا أرى أن بوسع الإنسان المعاصر أن يمارس التدريبات الروحية القديمة بمعزل عن الخطاب الفلسفي والأسطوري المصاحب لها. والحق أن نفس

[٩] Universalization.

[١٠] كذا في النص الإنجليزي! والصواب أنه أسلوب — أدبي وفني — ظهر في أواخر القرن التاسع عشر، يتسم بالصنعية والصقل الزائد.

التدريبات يمكن أن تسوغها خطاباتٌ فلسفية شديدة التنوع. هذه الخطابات لا تعدو أن تكون محاولاتٍ خرقاء، آتية بعد الواقعة Post Hoc، لوصف، وتبرير، خبراتٍ داخلية تتأبى كثافتها الوجودية، في النهاية، على أي محاولة للتنظير أو التمذهب. يهيب الرواقيون والأبيقوريون، مثلًا، بتلاميذهم أن يلتفتوا إلى اللحظة الحاضرة، ويتخلصوا من القلق على المستقبل ومن عبء الماضي. إلا أن أي شخص يمارس هذا التدريب سيرى العالم بأعينٍ جديدة. وفي استمتاعه بالحاضر المحض يكتشف سر الوجود وروعته. في هذه اللحظات نقول كما قال نيتشه: نعم، «لا لأنفسنا فحسب، بل للوجود كله.» ليس شرطًا، إذن، أن تعتقد في الطبيعة الرواقية أو العقل الكلي عند الرواقيين لكي تمارس هذه التدريبات. بل إن المرء إذ يمارسها يعيش وفق العقل الكلي بكل معنى الكلمة. وبتعبير ماركوس أوريليوس: «رغم أن كل شيء يحدث عشوائيًّا، ألست أنت أيضًا تسلك عشوائيًّا.»[١١] بهذه الطريقة يكون بوسعنا أن نلج إلى كلية المنظور الكوني، وإلى السر المدهش لوجود العالم.

[١١] لم أعثر على هذه العبارة في تأملات ماركوس أوريليوس، فلزم التنويه.

الجزء الرابع

موضوعات/ثيمات

الفصل الثامن

«وحده الحاضر هو فرحنا»

قيمة اللحظة الحاضرة عند جوته وفي الفلسفة القديمة

«عندئذٍ لا تنظر الروح أمامها ولا وراءها؛ وحده الحاضر هو سعادتنا.» في هذا البيت من «فاوست الثاني» لجوته نجد تعبيرًا عن فن التركيز على اللحظة الحاضرة وإدراك قيمتها. وهي تطابق خبرة الزمن التي كانت تُعاش بكثافةٍ معينة في فلسفاتٍ قديمة كالأبيقورية والرواقية. وفيما يلي سنعنى بصفةٍ خاصة بهذا النوع من الخبرة. غير أن علينا ألا نغفل السياق الأدبي الذي قيلت فيه هذه الأبيات داخل مساق «فاوست الثاني»، وبصفةٍ أعمَّ، داخل أعمال جوته. في هذه العملية سنجد أن جوته نفسه شاهدٌ ممتاز على هذا النوع من الخبرة الذي ذكرناه.

تمثل الأبيات المقتبسة ذروةً من ذرى «فاوست الثاني»؛ ولحظة يبدو أن فاوست يصل عندها إلى نقطةٍ تراكمية من «بحثه عن الوجود الأعلى». وبجانبه، على العرش الذي بناه لها، تجلس هيلانة، التي استحضرها في المشهد الأول، بعد رحلةٍ مروعة إلى عالم «الأمهات»،[1] لكي يسلي الإمبراطور؛ إلا أنه منذ ذلك الحين وقع في حبها على نحوٍ لا فكاك منه:

> هل فاض منبع الجمال وغمر ضفافه،
> وتدفق في أعمق أعماق وجودي،

[1] موضع غامض جاء في سياق فاوست الثاني لجوته، ذكر مفستوفيلس لفاوست أنه الوسيلة للوصول إلى الشعب الإغريقي، لاستحضار المثل الأعلى للجمال في شخص هيلانة والمثل الأعلى للرجولة في شخص باريس. (إن الشعب الإغريقي يسكن عالمه السفلي الخاص به. لكن هناك مع ذلك وسيلة للوصول إليه.

إليك أُهدي مثار كل قوة،
وجوهر كل انفعال،
إليك العاطفة والحب والعبادة والجنون.

إنها هيلانة التي قد بحث عنها طوال المشهد الثاني، خلال جميع الأشكال الأسطورية لليونان القديمة. لقد تحدَّث عنها مع القنطور كيرون Chiron ومع مانتو الكاهنة، وهي بعدُ من لجأت، في المشهد الثالث، إلى الغابة القروسطية — ربما ميسترا في البيلوبونيز — التي يظهر كمالكٍ لها وسيد.

هنالك يقع اللقاء الرائع بين فاوست وهيلانة: فاوست الذي، وإن بدا متنكرًا في شكل فارسٍ قروسطي، يجسد الإنسان الحديث، وهيلانة التي، وإن كانت مستحضرة في صورة بطلة «حرب طروادة»، هي في الحقيقة صورة الجمال نفسه، وجمال الطبيعة في نهاية التحليل. وقد نجح جوته، بتمكُّنٍ تام، في بعث هذه الصور والرموز إلى الحياة بحيث إن هذا اللقاء بين فاوست وهيلانة مشحون بشحنةٍ عاطفيةٍ عالية شأن اللقاء بين محبَّين، ومحمَّل بالدلالة التاريخية شأن اللقاء بين حقبتَين، وممتلئ بالمعنى شأن اللقاء بين الإنسان ومصيره.

وقد تم اختيار الشكل الشعري ببراعةٍ فائقة لكي يمثل حوار المحبين ويمثل أيضًا اللقاء بين حقبتَين تاريخيتَين. ومنذ بداية المشهد الثالث كانت هيلانة تتكلم على طريقة التراجيديا القديمة، واضعة كلماتها في إيقاعٍ ثلاثي التفعيلة اليامبية Iambic Trimeters، بينما كانت ترد عليها جوقة الطرواديات الأسيرات في ستروفيه وأنتيستروفيه Strophe and Antistrophe. والآن، برغم ذلك، في اللحظة التي تقابل فيها هيلانة فاوست وتسمع لنتوس حارس البرج يتكلم في دوبيتٍ مقفًّى Rhymed Distichs، فهي مندهشة ومفتونة بهذا الشكل الشعري المجهول:

إن فيه أمهات يتربعن على عروشهن في جلال الوحدة، وليس حولهن زمان ولا مكان. إنهن «الأمهات» ...) انظر لاستيضاح هذه النقطة «الرحلة إلى الأمهات»، من كتاب فاوست، جيته، ترجمة وتقديم عبد الرحمن بدوي، سلسلة «من المسرح العالمي»، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط٢، الجزء الأول، ص١٧٩–١٨٤. ويفضل، على كل حال، أن يكون القارئ ملمًّا بفاوست جوته من أجل تجاوبٍ تام مع هذا الفصل. ولكن من فاته هذا الإلمام فلن تفوته المعاني الأساسية التي يرمي إليها المؤلف بوضوحٍ كافٍ.

وما تكاد كلمة تطرق الأذن،
حتى تتلوها أخرى تلاطف سابقتها.

وسوف يعبر مولد حب هيلانة لفاوست عن نفسه في الدوبيت المقفَّى نفسه، الذي يبدؤه فاوست وتُنهيه هيلانة، مبتدءًا القافية كل مرة. وفيما تتعلم هيلانة هذا الشكل الشعري الجديد فإنها تتعلم، كما يقول فوركياس، الهجاء في ألفباء الحب.

تبدأ هيلانة: أنبئني، إذن، كيف يمكنني أنا أيضًا أن أتكلم على هذا النحو الجميل؟

فيرد فاوست:

«الأمر سهل»،
كل ما هنالك أنه يجب أن يصدر من القلب،
وإذا فاض صدر المرء بالحنين
تلفَّت حواليه وتساءل.

هيلانة: من سيستمتع به معنا؟
فاوست يبدأ ثانية:

الروح الآن لا تنظر إلى الأمام ولا إلى الوراء،
وحده الحاضر.

هيلانة: هو سعادتنا.
فاوست:

هو كنزنا، جائزتنا الكبرى، وضمانتنا،
ولكنْ من يقدم التصديق على هذه؟

هيلانة: يدي.

وينتهي الدويتو الغرامي، هذه اللحظة، بهذه الإشارة باستسلام هيلانة، وينتهي لعب القافية هكذا في «تصديق» Confirmatio لم يعد الآن صدى قافية بل موهبة يد. عندئذٍ يسقط فاوست وهيلانة صامتَين، ويعانق أحدهما الآخر دون كلمة، بينما الجوقة تصف عناقهما متخذةً لحن أغنية زفاف. ثم يعاود حوار الحب مرةً أخرى، والأبيات المقفَّاة

أيضًا، بين فاوست وهيلانة، ويجعلنا نعيش لحظة هي من الكثافة والخصب بحيث يبدو أن الزمن والدراما كليهما قد توقَّفا. تقول هيلانة:

أحسُّ بنفسي بعيدةً جدًّا، وقريبةً جدًّا رغم ذلك،
ولا يسعني سوى أن أقول ها أنا ذي! ها!
فاوست: لا أكاد أتنفس، إن كلماتي ترتعد وتتلعثم،
هذا حلم، الزمان والمكان قد اختفيا.
هيلانة: أحسُّ بأن حياتي انقضت ولكني رغم ذلك جديدةٌ تمامًا،
وبأني إذ أذوب فيك فأنا أخلص للمجهول.
فاوست: لا توجعي رأسك بالتفكير في مصيرك، إنه فريد،
الوجود واجب،[٢] وإن كان لحظةً واحدة.

هنا تبدو الدراما وقد توقفت. ونحن نرى أن هيلانة وفاوست لم يتركا للرغبة شيئًا، وقد أشبع كلٌّ منهما بحضور الآخر. غير أن مفيستوفيليس، الذي يتخذ القناع الهولي لفوركياس لكي يكيِّف نفسه مع العالم الإغريقي، يقطع هذه اللحظة العظيمة بإعلان الاقتراب الخطر لجنود منيلاوس، فيوبِّخه فاوست على مقاطعته السيئة التوقيت. لقد اختفت اللحظة الرائعة، ولكن نزوع كلٍّ من فاوست وهيلانة سوف يبقى منعكسًا في وصف أركاديا المثالية التي سينتج فيها فاوست وهيلانة يوفوريون عبقري الشعر.

قد يفهم الحوار الذي اقتبسناه على مستوياتٍ عدة؛ فهو، أولًا وقبل كل شيء، حوار بين عاشقَين، يشبهان كل العشاق في كل مكان؛ فكلاهما محب يستغرقه الحضور الحي للمحبوب، وينسى كل شيء، الماضي والمستقبل معًا، ينسى كل ما دون الحاضر. هذا الفيض من السعادة يعطيهما انطباعًا باللاواقع يشبه الحلم: يختفي الزمان والمكان. نحن داخلون في المجهول، وها هي ذي لحظة إشباع الحب.

غير أن الحوار، على مستوًى ثانٍ من التأويل، يجري بين فاوست وهيلانة كصورتَين رمزيتَين تمثلان الإنسان الحديث، من جهة، في سعيه الدائب، والجمال القديم، من جهةٍ أخرى، في حضوره الملطف؛ يُعاد اتحاد الاثنين على نحوٍ معجز بواسطة السحر الشعري

[٢] A Duty.

الذي يمحو القرون. في هذا الحوار يحاول فاوست كإنسانٍ حديث أن يجعل هيلانة تنسى ماضيها بحيث تكون بكليتها في اللحظة الحاضرة التي تعجز عن فهمها. إنها تحس بأنها بعيدةٌ جدًّا وقريبة مع ذلك جدًّا، هجرتها الحياة ولكنها في عملية بعث، تعيش في فاوست ممتزجة به وواثقة في المجهول. يطلب منها فاوست لا أن تتأمل في مصيرها الغريب بل أن تقبل الوجود الجديد الذي يقدم لها. في هذا الحوار بين صورتَين رمزيتَين تصبح هيلانة «محدثة» Modernized، إن صح التعبير، فيما تتبنى القافية، رمز الداخلية[٣] الحديثة. إن لديها شكوكًا وإنها تتأمل مصيرها. وفي الوقت نفسه يصبح فاوست قديمًا، يتحدث كإنسان من العصر القديم، عندما يحثُّ هيلانة على أن تركز على اللحظة الحاضرة ولا تفقدها في تفكُّرٍ متردد في الماضي والمستقبل. وكما يقول جوته في خطاب إلى زيلتر، كان هذا ملمحًا مميزًا للحياة والفن القديمَين: أن تعرف كيف تعيش في الحاضر، وتعرف ما أسماه جوته «نضرة اللحظة».[٤] يقول جوته إن اللحظة في العصر القديم كانت «حاملا» Pregnant، أي ممتلئة بالمعنى، غير أنها كانت أيضًا تعاش في كل واقعيتها وكل ثرائها، مكتفية بذاتها. ويمضي جوته قائلًا إننا لم نعد نعرف كيف نعيش في الحاضر؛ فالشيء المثالي عندنا هو في المستقبل، الذي لا يعدو أن يكون موضوعًا لنوع من الحنين، بينما نعتبر الحاضر تافهًا أو مبتذلًا. نحن لم نعد نعرف كيف نستفيد من الحاضر، لم نعد نعرف، كما كان الإغريق يعرفون، كيف نفعل في الحاضر وعلى الحاضر. الحق أنه إذا كان فاوست يتحدث إلى هيلانة كإنسان من العالم القديم فلأن حضور هيلانة، أي حضور الجمال القديم، يكشف له ما هو الحضور نفسه: حضور العالم، «الشعور الرائع بالحاضر»، كما يقول جوته في East-West Divan.

وهذا، بعدُ، هو ما يجعل بالإمكان أن نفهم الحوار على مستوًى ثالث. هنا لا يعود الحوار بين عاشقَين، ولا بين صورتَين تاريخيتَين، بل حوار الإنسان مع نفسه. فاللقاء مع هيلانة ليس فقط لقاء الجمال القديم الصادر من الطبيعة، بل هو أيضًا اللقاء مع حكمةٍ معيشة وفنٍّ للعيش: «نضرة اللحظة» تلك التي ذكرناها آنفًا. لقد تراهن فاوست العدمي مع مفيستوفيليس على أنه لن يقول أبدًا للحظةٍ ما: «امكثي، أنت جميلة جدًّا!» ولكن الآن،

---

[٣] Interiority، الدخيلة، الداخل، الدخيلاء.

[٤] The Healthiness of the Moment.

إذ يقتفي أثر جرتشن البسيطة،[٥] فها هي هيلانة النبيلة القديمة تكشف له بهاء الوجود — أي بهاء اللحظة الحاضرة — وتعلمه أن يقول نعم للعالم ولنفسه.

وعلينا الآن أن نعرف الخبرة القديمة بالزمن، التي عبرت عنها الأبيات المقتبسة أعلاه من «فاوست». بالاستناد إلى خطاب جوته إلى زلتر الذي أوردناه آنفًا، فإن لنا أن نرى أننا بإزاء خبرةٍ مشتركةٍ معممة للإنسان القديم، وأنه كان من الطبيعي للإنسان القديم أن يكون على إلف بما يسميه جوته «نضرة اللحظة». كما أن كثيرًا من المؤرخين والفلاسفة، من أزولد شبنجلر إلى هينتيكا المنطقي قد ألمعوا، مقتفين أثر جوته، إلى حقيقة أن اليونانيين «كانوا يعيشون في اللحظة الحاضرة» أكثر مما كان يفعل ممثلو الثقافات الأخرى. في كتابه Die Zauberflote يقدم سيجفريد مورنز ملخصًا جيدًا لهذا التصور: لم يشخِّص أحد الطبيعة الخاصة لليونان مثل جوته ... في الحوار بين فاوست وهيلانة: «عندئذٍ لا تنظر الروح أمامها ولا وراءها؛ وحده الحاضر هو سعادتنا.»

ينبغي أن نتفق بالتأكيد على أن اليونانيين بصفةٍ عامة قد أَوْلوا اللحظة الحاضرة انتباهًا خاصًّا؛ وهذا الانتباه قد يأخذ معاني أخلاقية وفنيةً مختلفةً عديدة. كانت الحكمة الشعبية تهيب بالناس أن يقنعوا بالحاضر وأن يعرفوا في الوقت نفسه كيف ينتفعون به. كانت القناعة بالحاضر، من جهة، تعني القناعة بالوجود الأرضي. هذا ما استحوذ على إعجاب جوته في الفن القديم، وبخاصة في الفن الجنائزي، حيث كان الفقيد يصور لا بأعين مصعدة تجاه السماوات بل في فعل معيشته اليومية. ومن جهة أخرى كانت معرفة الانتفاع بالحاضر تعني معرفة كيف تميز، وتقبض على، اللحظة المواتية والحاسمة (Kairos). وكلمة Kairos تسمي جميع الاحتمالات المتضمنة داخل لحظة معطاة: فالقائد العسكري الجيد، مثلًا، يعرف كيف يضرب في الـ Kairos السانحة، والمثالون يثبتون في الرخام اللحظة الأكثر دلالة في المشهد الذي يودون أن يبعثوه إلى الحياة.

يبدو إذن بالتأكيد أن اليونانيين أَوْلوا انتباهًا خاصًّا للحظة الحاضرة. غير أن هذا لا يسوغ لنا أن نتخيل — كما فعل فينكلمان وجوته وهلدرلن — وجود يونان مثالية كان مواطنوها، لأنهم يعيشون في اللحظة الحاضرة، مغموسين دائمًا في الجمال والصفاء. فالحق أن الناس في العصر القديم كانوا ممتلئين بالكرب مثلنا اليوم تمامًا، وكثيرًا ما

[٥] من الشخصيات المحورية في «فاوست».

يحفظ الشعر القديم صدى هذا الكرب، الذي يبلغ أحيانًا مبلغ اليأس. لقد كان القدماء مثلنا يحملون عبء الماضي، ولا يقين المستقبل، وخوف الموت. والحق أنه إنما لهذا الكرب الإنساني سعت الفلسفات القديمة — وبخاصة الأبيقورية والرواقية — إلى تقديم علاج. كانت الفلسفات علاجات، قُصد بها تقديم شفاء من الكرب، وجلب الحرية والسيادة على النفس، وكان هدفها أن تتيح للناس أن يحرروا أنفسهم من الماضي والمستقبل، لكي يتمكنوا من العيش في الحاضر. نحن هنا بإزاء خبرة بالزمن مختلفة تمامًا عن الخبرة العامة المشتركة التي كنا نصفها. تنطبق هذه الخبرة بدقة، كما سنرى، مع تلك التي تعبر عنها الأبيات الشعرية من «فاوست»: «وحده الحاضر هو سعادتنا … لا تفكري في مصيرك. الوجود واجب.» نحن بإزاء تحولٍ فلسفي، يتضمن تبدُّلًا إراديًّا لطريقة المرء في العيش وفي النظر إلى العالم. هذه هي «نضرة اللحظة» حقًّا التي تفضي إلى الصفاء.

برغم الاختلافات العميقة بين المذهب الأبيقوري والمذهب الرواقي، فنحن نجد تماثلًا بنيويًّا لافتًا في خبرة الزمن كما كانت تعاش في كلتا المدرستَين. ربما سيتيح لنا هذا التماثل أن نلمح خبرةً مشتركةً معينة للحاضر تتبطن تباعدهما المذهبي. يمكننا أن نحدد هذا التماثل كما يلي: كلا المذهبين الأبيقوري والرواقي يمجد الحاضر على حساب الماضي، وفوق كل شيء على حساب المستقبل. وكلاهما يتخذ مبدأ أن السعادة لا يمكن أن توجد إلا في الحاضر، وأن لحظةً واحدة من السعادة تكافئ أبدًا من السعادة، وأن السعادة يمكن ويجب أن تُجلَب فورًا، هنا والآن. تدعونا كل من الأبيقورية والرواقية إلى إعادة وضع اللحظة الحاضرة داخل منظور الكوزموس، وإلى إضفاء قيمةٍ لا نهائية على أصغر لحظة من الوجود.

ولنبدأ بالأبيقورية. الأبيقورية علاج للكرب وفلسفة تضطلع بالدرجة الأساس بتوفير السلام العقلي. وبالتالي فإن هدفها هو تحرير الجنس البشري من كل شيء يسبب للروح كربًا: الاعتقاد بأن الآلهة مشغولة بالجنس البشري، الخوف من عقاب ما بعد الموت، الهموم والآلام الناجمة عن الرغبات غير المشبعة، والتعسر الأخلاقي الناجم عن الاهتمام بالفعل النابع من الصفاء التام للنية.

تتخلص الأبيقورية من كل هذا: أما الخوف من الآلهة فهو عند الأبيقورية خوف لا محل له؛ لأن الآلهة نفسها تعيش في سكينةٍ تامة ولا تكترث بصنع العالم ولا بتسييره، فالعالم نتاج التقاءٍ تصادفي لذراتٍ موجودة أزليًّا. أما الموت فلا معنى للخوف منه؛ لأن

الروح لا تبقى بعد الجسد ولأن الموت ليس حدثًا داخل الحياة.[٦] أما الرغبات فتؤكد الأبيقورية أنها تزعجنا بقدر ما تكون اصطناعية وغير مفيدة. إن علينا أن نرفض كل تلك الرغبات التي لا هي طبيعية ولا ضرورية، وأن نشبع، بحصافة، تلك الرغبات التي هي طبيعية ولكن غير ضرورية. إن علينا قبل كل شيء أن نشبع تلك الرغبات التي لا غنى عنها لاستمرار وجودنا. أما الهموم الأخلاقية فسوف تهدأ تمامًا بمجرد أن ندرك أن الإنسان، شأنه شأن جميع الموجودات الأخرى، مدفوع دائمًا بواسطة اللذة. ونحن إذا كنا نسعى إلى الحكمة فلأنها، ببساطة، تجلب سلام العقل، وهو حالةٌ سارةٌ ممتعة.

إن ما تقترحه الأبيقورية هو شكل من الحكمة يعلِّمنا كيف نسترخي ونقمع همومنا. إن علينا أن نتخلَّى عن الكثير لكيلا نرغب إلا فيما نحن على يقين من الحصول عليه، وأن نخضع رغباتنا لحكم العقل. إن ما يلزمنا في الحقيقة هو تحولٌ كامل لحياتنا، وأحد الجوانب الرئيسية لهذا التحول هو تغيير موقفنا تجاه الزمن. تذهب الأبيقورية إلى أن البلداء من الناس، أي معظم البشر، معذبون برغباتٍ فارغةٍ واسعة تتعلق بالثروة والمجد والسلطة والرغبات المنفلتة للجسد. إن الصفة التي تجمع كل هذه الرغبات هي أنها لا يمكن أن تشبع في الحاضر؛ لذا فإنه عند الأبيقوريين:

> «يعيش البلداء من الناس على أمل في المستقبل. ولما كان هذا أمرًا غير متيقَّن فإنهم نهب للخوف والقلق. ويكون عذابهم أشد ما يكون عندما يدركون متأخرًا جدًّا أنهم قد لهثوا سدًى وراء المال أو السلطة أو المجد، لأنهم لا يستمدون أي متعة من الأشياء التي تجشموا، وهم ملتهبون بالأمل، عنتًا شديدًا لكي يحصلوا عليها.» (شيشرون، «في الحدود القصوى للخيرات والشرور»)

وفي قولٍ أبيقوريٍّ مأثور إن «حياة الأحمق مخيفة وغير سارة؛ فهي منجرفة تمامًا إلى المستقبل» (سنكا، رسائل إلى لوسيليوس). هكذا تنشد الحكمة الأبيقورية تحولًا جذريًّا

---

[٦] يقول العقاد في معنًى قريب:

خف العيش فإن المو   ت لا يفجع مولودا
وإن الموت إذ يأتيـ   ـك لا يلفيك موجودا

لموقف البشر تجاه الزمن، تحولًا يجب أن يكون نشطًا في كل لحظة من لحظات الحياة. تعلم الأبيقورية أن علينا أن نتعلم كيف نستمتع بلذة الحاضر، ولا ندع أنفسنا تنشغل عنه. وإذا كان الماضي غير سار لنا فإن علينا أن نتجنب التفكير حوله؛ كذلك ينبغي ألا نفكر حول المستقبل إذا كان التفكير فيه يثير فينا مخاوف أو توقعاتٍ منفلتة. علينا ألا نفكر حول الماضي أو المستقبل إلا فيما كان شيئًا سارًّا (متعة ماضية أو مستقبلة) وبخاصة إذا كان في ذلك تخفيف عن معاناةٍ راهنة. هذا التحول يفترض مسبقًا تصورًا معينًا للذة خاصًّا بالأبيقورية، والذي يقول بأن كيفية اللذة لا تعتمد على كمية الرغبات التي تشبعها ولا على طول الزمن الذي تمكثه.

كيفية اللذة لا تعتمد على كمية الرغبات التي تشبعها. وأفضل اللذات وأشدها هي أقلها امتزاجا بالقلق، وهي أوكدها في تأمين السلام العقلي؛ ويمكن من ثم تدبيرها بإشباع الرغبات الطبيعية والضرورية، أي تلك الرغبات التي هي ضرورية وكافية لحفظ الوجود. مثل هذه الرغبات يمكن إشباعها بسهولة، دون تعويل في ذلك على المستقبل، ودون حاجة إلى سعيٍ طويلٍ محفوف بالقلق واللايقين. «حمدًا للطبيعة المباركة، التي جعلت الأشياء الضرورية سهلة المنال، وجعلت الأشياء العسيرة المنال غير ضرورية» (أبيقور).

إن ما يجعلنا نفكر في الماضي أو المستقبل هو أمراض النفس، من قبيل الانفعالات البشرية، والرغبة في الثروة أو السلطة أو الفساد؛ إلا أن أنقى اللذات وأشدها يمكن نيلها بسهولة في الحاضر. لا تعتمد اللذة على كمية الرغبات المشبَعة، ليس هذا فحسب بل لا تعتمد على المدة الزمنية. فليس شرطًا لكي تكون لذة مثلى أن تكون طويلة الأمد. «فالمدة اللامتناهية من الزمن لا يمكن أن تمنحنا من اللذة أكثر مما نستمده من هذه المدة التي قد نراها متناهية» (شيشرون، «في الحدود القصوى»). «الزمن المتناهي والزمن اللامتناهي يقدمان لنا نفس اللذة إذا ما قسنا حدودها بالعقل» (أبيقور). قد يبدو هذا متناقضًا، ولكنه مستند إلى تصورٍ نظري. وكما كان يردد الرواقيون «فالدائرة الصغيرة ليست أقل دائرية من الدائرة الكبيرة» (سنكا، رسائل إلى لوسيليوس). أما الأبيقوريون فكانوا يتصورون اللذة كواقع في ذاته ولذاته، غير قائم داخل مقولة الزمان. وقد قال أرسطو إن اللذة كلية وتامة في كل لحظة من مدتها، وإنَّ تطاوُل مدتها لا يغير شيئًا من ماهيتها. ويُلحق الأبيقوريون بهذا التمثيل النظري موقفًا عمليًّا: فإذا كانت اللذة تقصر نفسها على ما يجلب السلام العقلي التام فهي تبلغ ذروةً لا يمكن تخطِّيها، ومن

المتعذَّر عليها أن تزداد بالمدة. وبتعبير Guyau: «في اللذة ثمة نوع من التمام الداخلي والفيض الزائد، يجعلها غير معتمدة على الزمن ولا على سواه. اللذة الحقيقية تحمل داخلها لانهائيتها.»[٧]

اللذة إذن هي بكليتها داخل اللحظة الحاضرة، ولا يلزمنا أن ننتظر أي شيء من المستقبل لكي يزيدها. ويمكن أن نوجز كل ما كنا نقوله حتى الآن في الأبيات التالية لهوراس: «دع الروح السعيدة بالحاضر تتعلم أن تبغض الانشغال بما يكمن في البعد» (هوراس، «قصائد»). العقل السعيد لا ينظر تجاه المستقبل. إذا حصرنا رغباتنا على نحوٍ معقول فإن بوسعنا أن نكون سعداء الآن. لا يمكننا فحسب، بل يجب علينا، أن نكون سعداء: السعادة يجب أن توجد فورًا، هنا والآن، وفي الحاضر. وبدلًا من أن نتفكر في حيواتنا ككل، ونحسب آمالنا ومشاغلنا، علينا أن نقبض على السعادة داخل اللحظة الحاضرة. الأمر ملحٌّ عاجل. وكما يعبر القول الأبقوري المأثور:

> «نحن نولد مرةً واحدة، ولن نولد بعد ذلك إلى الأبد. وبرغم ذلك فما تزال أنت، يا من لا حكم لك على الغد، تُسوِّف بهجتك؟ غير أن الحياة تهدر سُدًى في هذه التسويفات، ويموت الواحد منا ولم يعرف قط طعم السلام.» (أبيقور)

ومرةً أخرى، نجد صدى هذه الفكرة عند هوراس: «فيما نحن نتحدث فقد هرب الزمن الغيور. اقبض على اليوم (Carpe Diem) الراهن ولا تَضَع ثقتك في الغد» (هوراس، «قصائد»). إن «اقبض على اليوم» لهوراس ليست بأي حال، مثلما يظن دائمًا، نصيحة مستهترٍ داعر، بل هي، على العكس، دعوة إلى التحول Conversion. نحن مدعوون إلى أن نعي عبثية رغباتنا التافهة، ونعي وشوك الموت في الوقت نفسه، وفَرادة الحياة، وفَرادة اللحظة الحاضرة. من هذا المنظور تبدو كل لحظة كهديةٍ بديعة تملأ قلب متلقِّيها بالشكر والعرفان.

> «هبْ أن كل يومٍ جديد يطلع عليك سيكون اليوم الأخير: عندئذٍ فإن كل ساعة غير متوقَّعة سوف تأتي إليك كهديةٍ مبهجة.» (هوراس، رسائل)

[٧] J. M. Guyau, La Morale d'Epicure, Paris 1927, pp. 112ff.

ربما يكون هنا صدًى لقول فيلوديموس الأبيقوري: «تلقَّ كل لحظةٍ جديدة من الزمن بما يليق بقيمتها، وكأنما صادفت المرء ضربة حظ لا تُصدَّق.»[٨]

وقد عرضنا من قبلُ لمشاعر العرفان والدهشة لدى الأبيقوريين في سياق التوافق المعجز بين حاجات الكائنات الإنسانية والتسهيلات المقدَّمة لهم من جانب الطبيعة. إن سر الفرح والصفاء الأبيقوريين هو في أن تعيش كل لحظة كأنها الأخيرة، بل وكأنها الأولى أيضًا، فنحن نخبر نفس الدهشة المحمودة عندما نتلقَّى اللحظة كأنها غير منتظَرة، أو بتحيتها كشيءٍ جديد تمامًا. «لو أن العالم بأسره ظهر للفانين الآن لأول مرة، لو أنه كُشف عنه الغطاء لهم فجأة وعلى غير انتظار، فأية روعة يمكن أن تخطر ببال المرء تفوق هذه الروعة؟ وأي شيء كان يمكن أن يجول بخلد أقوام البشر؟ (لوكريتس، في طبيعة الأشياء). وسر الفرح والصفاء الأبيقوريين، في نهاية التحليل، هو خبرة اللذة اللانهائية التي يقدمها وعي الوجود، حتى لو كان هذا للحظة. وكما يقول المأثور الأبيقوري: «صرخة اللحم هي: ألا تكون جائعًا، وألا تكون ظمآن، وألا تكون مقرورًا.[٩] وأيما شخص لديه هذه الأشياء، ويؤمِّل أن تظل لديه، يمكنه أن ينافس زيوس نفسه في السعادة» (أبيقور). إن انتفاء الجوع والعطش هو، إذن، شرط القدرة على الاستمرار في الوجود، في الوعي بالوجود، والاستمتاع بهذا الوعي بالوجود. والرب ليس لديه أكثر من ذلك. قد يعترض البعض بأن متعة الرب في معرفته بأن لديه سعادة الوجود إلى الأبد؛ ولكن أبيقور يرد أنْ كلا؛ إذ إن لذة لحظةٍ واحدة من الوجود هي مساوية في كليتها وتمامها للذة مدةٍ لا متناهية، وإذ إن الإنسان مساوٍ للرب في الخلود، لأن الموت ليس جزءًا من الحياة.

ولكي يثبت الأبيقوريون أن لحظةً واحدة من السعادة تكفي لمنحنا لذةً لا متناهية، فقد دأبوا على أن يقولوا لأنفسهم كل يوم: «لقد أخذت كل ما أمكنني توقعه من اللذة.» وبتعبير هوراس: «سيكون سيد نفسه، وسيعيش في ابتهاج، من يمكنه أن يقول كل يوم: لقد عشت» (هوراس، «قصائد»). وسنكا أيضًا يتبنى هذه الثيمة الأبيقورية:

> «لنقُلْ عندما نكون على وشك الذهاب إلى النوم: «لقد عشتُ، لقد اجتزتُ الطريق المقسوم لي». فإذا ما جاد الرب علينا بالغد أيضًا فلنقبلْه مبتهجين. سعيدٌ ذلك

---

[٨] Cf. M. Gifante, Richerche Filodemee, Naples 1983, pp. 181, 215–16.

[٩] أي تعاني البرد.

> الشخص وذو سيادةٍ مطمئنة على نفسه، الذي ينتظر الغد دون هموم. كل من يقول «لقد عشتُ»، يقوم كل يوم لكي يتلقَّى ثرواتٍ غير منتظرة.» (سنكا، رسائل إلى لوسيليوس)

يمكننا هنا أيضًا أن نرى الدور الذي تلعبه فكرة الموت في المذهب الأبيقوري. أن تقول كل مساء: «لقد عشت.» هو أن تقول: «الحياة انتهت!» وهو أن تمارس نفس التدريب الذي يتمثل في قولك: «اليوم سيكون آخر يوم لي في الحياة.» غير أن هذا التدريب على بث الوعي بتناهي الحياة هو بالضبط الذي يكشف لا تناهي قيمة لذة الوجود داخل اللحظة الحاضرة. فمن منظور الموت فإن مجرد الوجود — حتى للحظةٍ واحدة — يبدو ذا قيمة لا متناهية ويمنحنا متعةً لا نهائية الشدة. وليس قبل أن نعي بأننا كان لدينا — ولو للحظة وجود واحدة — كل شيء يمكن أن يقدم؛ يمكن أن نقول بثبات: «بلغت حياتي نهايتها.»

وهنا، فضلًا عن ذلك، يأتي المنظور الكوني ليلعب دوره. لقد كان للأبيقوريين رؤيتهم الخاصة للعالم. وكما يقول لوكريتس: بفضل مذهب أبيقور، الذي يفسر نشأة العالم بسقوط الذرات في الخلاء، فقد انفتحت للأبيقوري أسوار العالم؛ فرأى كل شيء يأتي إلى الوجود داخل الخلاء الهائل (لوكريتس، «في طبيعة الأشياء»)، واجتاز هول الكل. وهو يتعجب أحيانًا، بتعبير مترودوروس: «تذكر أنك، وقد ولدت فانيًا ذا عمرٍ محدود، قد علوت في الروح إلى الأبدية وإلى لا نهائية الأشياء، وأنك قد رأيت كل ما قد كان وكل ما سوف يكون.» هنا أيضًا نواجه التقابل بين الزمن المتناهي واللامتناهي، أو على حد تعبير ليون روبين في تعليقه على لوكريتس: «الحكيم يضع نفسه داخل ثبات الطبيعة الأزلية، التي هي مستقلة عن الزمن.»

الحكيم، بذلك، يدرك كلية الكون داخل وعيه بحقيقة الوجود. الطبيعة تمنحه كل شيء خلال لحظة. وحيث إن الطبيعة قد منحته كل شيء فلم يعد لديها شيء لكي تمنحه، مثلما تقول (في قصيدة لوكريتس): «يجب أن تتوقع دائمًا نفس الأشياء حتى لو طال أجلك فوق كل الآجال، بل حتى لو كنت ممتنعًا على الموت» (لوكريتس، «في طبيعة الأشياء»).

الموقف الأساسي الذي يتمسك به الرواقي في كل لحظة من حياته هو موقف الانتباه، واليقظة، والتوتر المستمر، مركِّزًا على كل لحظة، لكيلا يُغفل أي شيء يكون مضادًّا للعقل. ونحن نجد وصفًا ممتازًا لهذا الموقف عند ماركوس أوريليوس:

«بحسبك ثلاث:

(١) أن يكون حكمك الراهن موضوعيًّا قائمًا على الفهم.
(٢) أن يكون فعلك الراهن في خدمة المجتمع الإنساني.
(٣) أن يكون نزوعك الداخلي في هذه اللحظة قائمًا على الرضا والفرح بكل ما تحدثه العِلِّية الخارجية» (ماركوس أوريليوس، التأملات، ٩–٦).

هكذا دأب ماركوس أوريليوس على تدريب نفسه على التركيز على اللحظة الحاضرة، أي على ما يفكر فيه، ويفعله، ويشعر به، داخل اللحظة الحاضرة. يقول ماركوس لنفسه «يكفيك هذا.» ولهذا التعبير معنًى مزدوج:

(١) إنه يكفي لشغل وقتك؛ ولستَ بحاجة إلى أن تفكر في أي شيءٍ آخر.
(٢) إنه يكفي لأن يجعلك سعيدًا؛ ولستَ بحاجة إلى التماس أي شيءٍ آخر.

هذا هو التدريب الروحي الذي يُسمِّيه ماركوس «حصْر الحاضر» Delimiting the Present. ويعني حصر الحاضر صرف انتباه المرء عن الماضي والمستقبل، لكي يركزه على ما هو بصدد فعله.

والحاضر الذي يتحدث عنه ماركوس هو الحاضر الذي يحده الوعي الإنساني. وقد كان الرواقيون يميزون طريقتَين لتعريف الحاضر. تتمثل الطريقة الأولى في فهم الحاضر على أنه الحد بين الماضي والمستقبل؛ من هذه الزاوية فالزمن الحاضر لا وجود له ألبتة، إذ إن الزمن منقسم إلى ما لا نهاية. غير أن هذا تجريد، قسمة شبه رياضية حيث يرد الوجود الحاضر إلى لحظة لا متناهية الصغر.

أما الطريقة الثانية فتتمثل في تعريف الحاضر بالإحالة إلى الوعي الإنساني. في هذه الحالة كان الحاضر يمثل «كثافةً» معينة للزمن، يقابل أمد انتباه الوعي المعيش.[١٠] عندما ينصحنا ماركوس بأن «نحصر الحاضر» فإنما يتحدث عن هذا الحاضر المعيش، المنسوب إلى الوعي. وهذه نقطةٌ مهمة: الحاضر يعرف بإحالته إلى أفكار الإنسان وأفعاله.

الحاضر يكفي لسعادتنا؛ لأنه الشيء الوحيد الذي ينتسب إلينا ويعتمد علينا. ومن الضروري عند الرواقيين أن نفرق بين ما يعتمد، وما لا يعتمد، علينا. الماضي لا يعتمد

---

[١٠] Attention-Span.

علينا، حيث إنه مثبت بإحكام، والمستقبل لا يعتمد علينا لأنه لم يوجد بعدُ. وحده الحاضر يعتمد علينا، ووحده، لذلك، الذي يمكن أن يكون خيرًا أو شرًّا، إذ إنه الشيء الوحيد الذي يعتمد على إرادتنا، وحيث إن الماضي والمستقبل لا يعتمدان علينا، فإنهما لا يقعان تحت مقولة الخير أو الشر الأخلاقي، ويجب من ثم أن ندرجهما تحت الأشياء اللافارقة Indifferents (ماركوس أوريليوس، التأملات، ٦–٣٢). إن من إهدار الوقت أن تنشغل بما مضى منذ زمنٍ طويل، أو بما قد لا يحدث أبدًا؛ وعلينا إذن أن «نحصر الحاضر». «كل ما تتمنى يومًا بلوغه بطريقٍ ملتوٍ بوسعك الآن أن تناله إذا كنت منصفًا لنفسك، أي إذا تركت الماضي وراء ظهرك وأُوكلت المستقبل للعناية، ووقفت الحاضر على التقوى والعدل» (ماركوس أوريليوس، التأملات، ١٢–١).

وفي موضعٍ آخر يصف ماركوس تدريب حصر الحاضر كما يلي:

> «... فإذا ما نفضت عن نفسك، أي عن عقلك، كل ما يقوله الآخرون ويفعلونه، وكل ما قلته أنت وفعلته، كل ما ينغِّصك عن المستقبل، كل ما يجلبه عليك جسدك الذي يغلفك ونفسك الذي يصاحبك على غير اختيار منك ... إذا نفضت عن عقلك الموجَّه ما يرين عليه من انطباعات الحس ومن هموم الآتي والماضي ... لا تبتغي إلا أن تعيش ما هو حياتك الحقة — أي الحاضر — سيكون بوسعك أن تقضي ما تبقى لك من العمر في هدوء وسكينة وسلام مع روحك الحارس.» (التأملات، ١٢–٣)

ويصف سنكا نفس التدريب كما يلي:

> «شيئان عليك أن تنفضهما عنك: الخوف من المستقبل، وذكريات المتاعب الماضية؛ فهذا لم يعد يعنيك، وذاك لم يعرض لك بعدُ» (سنكا، «رسائل إلى لوسيلوس»).[١١]

---

[١١] يقول الشاعر العربي في ذلك:

ما مضى فات والمؤمل غيب   ولك الساعة التي أنت فيها

> «الحكيم يستمتع بالحاضر دون التعويل على المستقبل ... متخفِّفًا من المنغصات التي تعذب العقل، لا يأمل أو يرغب في أي شيء. إنه لا يرشق نفسه في المجهول؛ لأنه سعيد بما لديه (أي بالحاضر الذي هو كل ما نملك). ولا تحسبنه قانعًا بما هو دون الكثير؛ لأن ما لديه هو كل شيء.» (سنكا، «في النعم»)

هنا نشهد نفس تحول الحاضر الذي قابلناه في الأبيقورية. يقول الرواقيون إن الحاضر هو كل شيء، والحاضر وحده هو سعادتنا. ثمة سببان لكون الحاضر كافيًا لسعادتنا: الأول أن السعادة الرواقية — شأنها شأن السعادة الأبيقورية — تامةٌ مكتملة في كل لحظة ولا تزداد بمضي الزمن. والثاني أننا نمتلك الواقع بكليته داخل اللحظة الحاضرة، وحتى الامتداد اللانهائي لا يمكن أن يمنحنا أكثر مما لدينا الآن.

السعادة — وهي عند الرواقي الفعل الأخلاقي أو الفضيلة — هي دائمًا تامةٌ مكتملة في كل لحظة من أمدها. وسعادة الحكيم الرواقي — شأن المتعة عند الحكيم الأبيقوري — كاملة، لا ينقصها شيء، تمامًا مثل دائرة، صغرت أو كبرت ستبقى دائرة. ويصدق الشيء نفسه على اللحظة المبشرة أو الملائمة، أو الفرصة المواتية: هي لحظة، كمالها لا يعتمد على مدتها بل على كيفيتها، وعلى التناغم القائم بين الموقف الخارجي للمرء وممكناته التي لديه. السعادة ليست أكثر ولا أقل من لحظة يكون فيها المرء بكليته في انسجام مع الطبيعة.

ومثلما هو الأمر مع الأبيقورية، فإن لحظة من السعادة عند الرواقيين تكافئ دهرًا. وبتعبير خريسبوس: «إذا كان لدى امرئ الحكمة للحظة، فإنه ليس أقل سعادة ممن يمتلك الحكمة دهرًا.» ويرى الرواقيون — شأنهم شأن الأبيقوريين — أننا لن نكون سعداء أبدًا ما لم نكن كذلك هنا والآن. الأمر عاجلٌ ملحٌّ؛ يجب أن نهرع، فالموت مصْلت، وكل ما يلزمنا لكي نكون سعداء هو أن «نريد» أن نكون كذلك. الماضي والمستقبل لا نفع فيهما. ما نحتاجه هو تحولٌ فوري لطريقتنا في التفكير، وفي التفكير وفقًا للحق والفعل وفقًا للعدالة، وتقبُّل ما يجري بحب ومودة. يقول ماركوس أوريليوس: «ما أيسر أن تطرد من عقلك كل انطباعٍ منغِّص أو عارض وتمحوه محوًا؛ وتنعم للتوِّ بلحظةٍ حاضرةٍ مفعمة بالراحة والسكينة» (التأملات، ٥–٢). وبعبارةٍ أخرى: إنه يكفيك أن «تريد» ذلك.

وبالنسبة للرواقيين، مثلما هو عند الأبيقوريين، فإن وشوك الموت هو الذي يمنح اللحظة الحاضرة قيمتها. «عليك أن تؤدي كل فعل كما لو كان آخر شيء تؤديه في حياتك» (ماركوس أوريليوس، التأملات، ٢–٥). هذا هو سر التركيز على اللحظة الحاضرة؛ علينا أن نعيرها كل جلالها وقيمتها وبهائها، لكي نكشف زيف كل ما نلهث وراءه؛ كل ما

نلهث وراءه سوف يطويه الموت ويسلبه منا. علينا أن نعيش كل يوم بوعيٍ حادٍّ وانتباهٍ شديد بحيث يسعنا أن نقول لأنفسنا كل مساء: «لقد عشت، لقد حققت حياتي، وحصلت على كل ما أمكنني أن أتوقع من الحياة.» أو كما يقول سنكا: «إنه لفي سلامٍ عقلي ذلك الذي عاش حياته بأكملها في كل يوم» (سنكا، «رسائل إلى لوسيليوس»).

ها قد رأينا السبب الأول في أن الحاضر وحده كافٍ لسعادتنا؛ وهو أن اللحظة الواحدة من السعادة مكافئة لدهر بأسره منها. أما السبب الثاني فهو أننا داخل اللحظة الواحدة نملك كلية العالم. اللحظة الحاضرة هاربة — يؤكد ماركوس بقوة على هذه النقطة — ولكن حتى داخل هذه البارقة، كما يقول سنكا، (بوسعنا أن نعلن، مع الرب، أن «كل هذا ملكي»). هذه اللحظة هي نقطة اتصالنا الوحيدة مع الواقع، غير أنها تقدم لنا الواقع كله؛ وبالضبط لأنها ممر وتحول، فهي تتيح لنا أن نشارك في الحركة الكلية لحدث العالم، وفي واقع صيرورة العالم.

لكي نفهم ما سبق يجب أن نضع بالاعتبار ما يعنيه الفعل الأخلاقي والفضيلة والحكمة بالنسبة للرواقيين. للخير الرواقي (وهو الصنف الوحيد من الخير عند الرواقيين) بُعدٌ كوني؛ إنه الموالفة بين العقل الذي فينا مع العقل الذي يوجِّه الكون وينتج سلسلة العلل والمعلولات التي تكون المصير/القدر. علينا في كل لحظة أن نوالف حكمنا وفعلنا ورغباتنا مع العقل الكوني. علينا بخاصة أن نتقبل بفرح ارتباط الأحداث التي تنتج من مسار الطبيعة؛ لذا علينا في كل لحظة أن نعيد وضع أنفسنا داخل منظور العقل الكوني، لكي يصبح وعينا في كل لحظة وعيًا كونيًّا. إذا كان المرء يعيش في وفاق مع العقل الكوني فإن وعيه في كل لحظة يتمدد إلى لا نهائية الكون، ويكون العالم بأكمله ماثلًا لديه. عند الرواقي بخاصة فإن هذا أمرٌ ممكن؛ لأن ثمة امتزاجًا وتضمنًا متبادلًا لكل شيء مع كل شيءٍ آخر. لقد تحدث خريسبوس مثلًا عن قطرة النبيذ إذ تمتزج بالبحر كله، وتنتشر في العالم بأسره. «من رأى الحاضر فقد رأى الأشياء جميعًا؛ كل ما كان من الأزل، وكل ما سيكون إلى الأبد، كل الأشياء عشيرٌ واحد وصورةٌ واحدة» (ماركوس أوريليوس، التأملات، ٦–٣٧). وهذا يفسر الانتباه الذي نوليه لكل حدثٍ راهن ولما يحدث لنا في كل لحظة. «أيما شيء يحدث فقد كان يعدُّ لك منذ الأزل، وكان مقتضى الأسباب يغزل لك منذ الأزل خيط وجودك وخيط هذا الحدث المحدد» (التأملات، ١٠–٥).

بوسع المرء هنا أن يتحدث عن بعدٍ صوفي للرواقية، في كل آنة وكل لحظة ينبغي أن نقول «نعم» للعالم، أي لإرادة عقل العالم. يجب أن نريد ما يريده عقل العالم؛ أي

اللحظة الحاضرة كما هي بالضبط. يصف بعض المتصوفة المسيحيين أيضًا حالتهم بأنها رضًا دائم بإرادة الله. ويهتف ماركوس أوريليوس من جانبه: «أقول للعالم إذن: إنني أبادلك الحب» (١٠–٢١). نحن هنا بإزاء شعورٍ عميق بالمشاركة والتوحد، بالانتساب إلى كل يتجاوز حدودنا الفردية، ويمنحنا شعورًا بالحميمية مع العالم. أما عند سنكا فإن الحكيم يغمد نفسه في كلية العالم Toti se Inserens Mundo.

ولأن الحكيم يعيش داخل وعيه بالعالم فإن العالم حاضر لديه على الدوام. وتتحلى اللحظة الحاضرة عند الرواقيين (أكثر حتى مما عند الأبيقوريين) بقيمة لا نهائية؛ فهي تضم داخلها الكون كله، وتحوي كل قيمة الوجود وثروته.

من اللافت جدًّا أن المدرستَين الرواقية والأبيقورية، المتعارضتَين للغاية فيما دون ذلك، تولي كلتاهما تركيزًا للوعي على اللحظة الحاضرة، وتجعل ذلك في القلب من طريقتها في الحياة. ولا فرق بين الموقفَين سوى أن الأبيقوري يستمتع باللحظة الحاضرة بينما الرواقي يريدها بشدة: هي عند الأول متعة Pleasure، وعند الثاني واجب Duty.

والمشهد الذي عرضناه من فاوست يردد هذه الموتيفة المزدوجة في تعبيرتَين مفتاحيتَين: «وحده الحاضر هو سعادتنا» و«الوجود واجب».

في محادثاته مع Falk كان جوته قد عرض لكائناتٍ معينة هي، بفضل ميولها الفطرية، نصف رواقية ونصف أبيقورية، وقال إنه لا يجد ما يدعو للعجب من تقبلهم للمبادئ الأساسية للمذهبين في الوقت نفسه، ولا حتى من أنهم حاولوا دمجهما معًا قدر المستطاع. وإن للمرء أن يقول إن جوته نفسه، في طريقته في عيش اللحظة الحاضرة، كان أيضًا «نصف رواقي ونصف أبيقوري». لقد كان يستمتع باللحظة الحاضرة مثل الأبيقوري، ويريدها بشدة مثل الرواقي.

عند جوته نواجه مرةً أخرى معظم الثيمات التي سردناها أعلاه، وبخاصة حصْر الحاضر متبوعًا بالتمدد في كلية الكون، تلك الثيمة التي شهدناها في الأبيقورية وفي الرواقية. هنا وفق جوته إلى ذكر تقابل كان أثيرًا لديه: ذلك الذي بين «الانقباض» Systole و«الانبساط» Diastole.

لننظر أولًا وقبل كل شيء في التركيز على الحاضر وحصره. في لحظات السعادة تحدث هاتان العمليتان تلقائيًّا: «عندئذٍ لا تنظر الروح إلى الأمام ولا إلى الوراء». هذا البيت من «فاوست» يتردد في قصيدةٍ مهداة إلى Count Paar:

> السعادة لا تنظر إلى الأمام ولا إلى الوراء
> وهكذا تصبح اللحظة أبدية.

تُدرَك اللحظة الحاضرة على أنها نعمة أُسبغت علينا أو فرصة أُتيحت.

على أن العقل قد ينصرف أيضًا عن الماضي والمستقبل إراديًّا، لكي يستمتع على نحوٍ أكمل بالحالة الحاضرة للواقع. هذا هو موقف إجمونت Egmont جوته:

> «تراني أعيش فحسب لكي أفكر حول الحياة؟ وعليَّ أن أمتنع عن الاستمتاع باللحظة الحاضرة عساني أضمن التي تليها، ثم أُهدر هذه أيضًا في المشاغل والهموم العقيمة؟ ... هل تضيء لي الشمس اليوم لكي أستغرق فيما حدث بالأمس؟ أو لكي أخمن وأرتب ما لا يمكن تخمينه ولا ترتيبه؛ مصير اليوم القادم؟» (جوته، «إجمونت»)

هذا هو سر السعادة نفسه الذي صاغه جوته في «قاعدة الحياة»:

> أتود أن تصوغ لك حياة هانئة؟
> لا تنشغل بالماضي،
> ولا تدع الغضب يتملَّكك،
> ابتهج بالحاضر دون انقطاع،
> لا تكره أحدًا.
> والمستقبل؟ فوِّض إلى الله أمره.

هذه هي ذروة الحكمة، حكمة الطفل في «مرثاة مارينباد»:

> ساعة بعد ساعة تقدَّم لنا الحياة بكرم،
> لم نتعلم من أمس إلا قليلًا،
> أما الغد فمعرفته محرمة تمامًا علينا،
> وإذا ما خفتَ من المساء الآتي
> فالشمس الغاربة ما زالت ترى ما جلب لي الفرح.
> افعلْ مثلي، إذن، بحكمةٍ مبتهجة،
> انظر اللحظة في عينها! لا تتوانَ!
> عجلْ! أسرع لتُحيِّيها نضرًا ومحسنا
> لتكن اللحظة للفعل، أو للفرح، أو للحب،
> وأينما كنتَ فكنْ مثل طفل، تمامًا ودائمًا،
> عندئذٍ ستكون «الكل»، ستكون شيئًا لا يُقهَر.

تتمثل «قاعدة الحياة» — تلك «الحكمة العليا» — في عدم النظر إلى الأمام ولا إلى الوراء، بل في أن يصبح المرء واعيًا بفذاذة الحاضر وقيمته التي لا تضاهى. عند جوته، إذن، نجد نفس التدريب الخاص بحصر الحاضر الذي سبق أن وجدناه في الفلسفة القديمة. غير أن هذا التدريب لا ينفصل عن تدريبٍ آخر مؤدَّاه الوعي بالثراء الداخلي للحاضر، وللكلية المتضمَّنة داخل اللحظة. وإذ يقبض المرء على اللحظة (يحصر الحاضر) لا ينكمش الوعي بل يتمدد ليملأ أبعاد العالم. فهذه الرؤية التي «تنظر إلى اللحظة في عينها» هي الرؤية النزيهة للفنان، والشاعر، والحكيم؛ الرؤية الشغوفة بالواقع من أجل ذاته.

ليس يعني الاستمتاع بالحاضر دون تفكير في الماضي أو المستقبل أن نعيش في لحظيةٍ تامة؛ بل يعني أن ننقِّي اللحظة الحاضرة من أن تنغَّص بإعادة معايشة خيبات الماضي والخوف من متاعب المستقبل، فمن شأن ذلك أن يُشتِّت انتباهنا بعيدًا عن الحاضر الذي يجب أن نركِّز عليه ونعيشه. على أننا حين نركز انتباهنا فعلًا على المستقبل نكتشف أن الحاضر نفسه يتضمن كلًّا من الماضي والمستقبل إذا ما كان عبورًا أصيلًا يؤدى فيه فعل الواقع وحركته. إنما هذا الماضي وهذا المستقبل هو ما تقبض عليه رؤية الفنان في اللحظة التي يصطفيها لكي يصفها ويعيد إنتاجها. يقول جوته إن فناني العصر القديم كانوا يعرفون كيف يختارون اللحظة «الحبلى» Pregnant المثقَلة بالمعنى، التي تسم نقطة تحول حاسمة بين الزمان والأبدية. وبتعبير جوته: مثل هذه اللحظات «ترمِّز» Symbolize ماضيًا بأكمله ومستقبلًا بأكمله.

كذلك عندما يقبض فنان على لحظة من لحظات حركةٍ راقصة فإنه يتيح لنا أن نلمح كلًّا من «القَبل» و«البَعد»: «الليونة العجيبة التي تتحرك بها الراقصة من صورة إلى أخرى، وتثير إعجابنا تجاه هذه البراعة الفنية؛ إنها تثبت لحظة بحيث نتمكن من أن نرى الماضي والحاضر والمستقبل معًا في آنٍ، فنكون بذلك قد انتقلنا إلى حالةٍ علوية فوق-أرضية» (جوته، «رسائل إلى سيكلر»).

من يمارس فن العيش يجب أن يدرك أيضًا أن كل لحظة هي حبلى: مثقلة بالمعنى، تحتوي كلًّا من الماضي والمستقبل، الخاصَّين لا بالفرد بل أيضًا بالكون الذي هو مغمود فيه. هذا ما عناه لنا جوته في قصيدته The Testament:

دعوا العقل يكون في كل مكان،
حيث الحياة تبتهج بالحياة.

النقطة التي عندها تبتهج الحياة بالحياة ليست غير اللحظة الحاضرة. «عندئذٍ — يمضي جوته قائلًا:

يكون الماضي قد ترسخ،
ويكون الحاضر حيًّا مسبقًا،
وتكون اللحظة الأبد.»

وجوته أصرح في هذه النقطة حتى من هذا في إحدى محادثاته مع إكمان: «تشبثْ بالحاضر. كل ظرف، كل لحظة، هي ذات قيمة لا متناهية، لأنها تمثل أبدًا كاملًا.»

وقد اعتقد بعض المعلِّقين أنهم يمكن أن يفسروا تصور جوته عن اللحظة بوصفها أبدًا — بواسطة التأثير الأفلاطوني المحدَث أو التأثير «التَّقَوي» Pietistic.[١٢] ومن الحق أننا نجد بالفعل داخل هذين التراثَين تمثيل الرب كحضورٍ أبدي، ولكن مثل هذا التصور لن نجده في كتابات جوته. عندما يتحدث جوته عن الأبدي في قصيدته المعنونة The Testament (العهد)، مثلًا، فإنه يتحدث عن أبدية العملية الكونية للصيرورة:

خلال جميع الأشياء، يقتفي «الأبدي» مساره ...
الوجود أبدي؛ لأن القوانين
تحمي الكنوز الحية،
التي يزين بها «الكل» نفسه.

لكي نفسر فكرة جوته عن اللحظة بوصفها تمثل الأبد، ينبغي بالأحرى أن نذكر التعاليم الأبيقورية والرواقية التي تحدثتُ عنها آنفًا. تؤكد هذه التعاليم في المقام الأول أن لحظةً واحدة من الهناءة تساوي أبدًا، وأن لحظة وجود واحدة تنطوي على الأبد الكوني كله. وبتعبير جوته: اللحظة هي رمز الأبد. يعرِّف جوته الرمز على أنه «الوحي (البوح) اللحظي الحي للغيب». تنطبق فكرة «الغيبي» The Unexplorable على ما هو، عند جوته، يتعذر التعبير عنه بالاستناد إلى الطبيعة وإلى الواقع كله. إن طبيعتها العابرة والزائلة نفسها هي ما يجعل اللحظة رمز الأبد؛ لأن طبيعتها الزائلة تكشف الحركة الأبدية

[١٢] المذهب التَّقَوِي أو النزعة التقوية Pietism: حركة نشأت في الكنيسة اللوثرية في ألمانيا في القرن السابع عشر، وكانت تؤكد على التقوى الشخصية وتُعليها فوق الشكلانية والتقليدية الدينية.

والتحول (الميتامورفوزس) الأبدي الذي هو في الوقت نفسه الحضور الأبدي للوجود: «كل ما هو زائل هو مجرد رمز» (جوته، فاوست).

وها هنا يأتي دور فكرة الموت، فالحياة نفسها تحوُّلٌ دائم، وموتٌ متصل لكل لحظة. وأحيانًا تأخذ هذه الثيمة عند جوته نبرةً صوفية:

«لكي يجد نفسه في اللامتناهي،
يقبل الفرد، طوعًا، أن يفنى،
إنها لمتعة أن يهجر المرء نفسه.»
«كل ثنائي للمخلوق الذي يتوق إلى الموت في اللهب.»

في التحليل الأخير، إذن، فإن الأبدية — أي كلية الوجود — هي التي تمنح اللحظة الحاضرة قيمتها، ومعناها، وخصبها. «ما دام الأبدي حاضرًا لنا في كل لحظة، فإننا لا نعاني من انفلات الزمن.» وهكذا فإن المعنى النهائي لموقف جوته تجاه الحاضر هو، مثلما كان للفلسفة القديمة، السعادة والواجب؛ واجب الوجود في الكون. إنه شعورٌ عميق بالمشاركة في، والتوحد مع، واقعٍ يعلو على حدود الفرد. «عظيم» هو فرح الوجود، ولكن أعظم منه الفرح الذي نحسه في حضور العالم. «خلال الأشياء جميعًا، يقتفي الأبدي مساره. اقبض على «الوجود» بابتهاج».

وينبغي هنا أن نورد الأغنية الكاملة لحارس البرج لينكيوس قرب نهاية «فاوست الثاني»:

في جميع الأشياء، أرى
الزينة الأبدية،
ولأنها تبهجني،
فأنا أبهج نفسي أيضًا،
أنتما، يا عينيَّ
أيًّا ما كان ما قد رأيتماه،
أيًّا ما كان،
فقد كان بالتأكيد جميلًا.

وفي عمله عن فينكلمان يضع جوته هذا التصديق الدهش على الوجود — على وجود الكون بأسره — بوصفه طابع النفس القديمة.

> إذا كان الإنسان يحس بالارتياح في العالم باعتباره في كلٍّ، كلٍّ عظيم وجميل ونبيل ونفيس؛ إذا كانت متعة العيش في هارمونية مع هذا الكل تمنحه بهجةً مجانيةً خالصة، إذن فالعالم — إذا أمكنه أن يعي ذاته — حقيق أن يُزدَهَى بالفرح. سيكون قد نال بغيته، وسيكون مشدوهًا في هذه الذروة من صيرورته ووجوده. إذ ما جدوى كل هذا الفيض المسرف من الشموس، بعد كل شيء، وكل هذه الكواكب والأقمار والنجوم والمجرات والمذنبات والسُّدُم، ما جدوى العوالم التي في طور التكوين وتلك التي تكوَّنت، ما الجدوى، وقد قيل كل شيء وعُمل، إذا لم يبتهج إنسانٌ سعيدٌ واحد، لا شعوريًّا، بوجوده الخاص؟ (جوته، «فينكلمان»)

عندما يقول جوته «لا شعوريًّا» فإنه يعني أن الأسباب التي تفسر لماذا يكون الناس، أحيانًا، سعداء، ولماذا يكونون، أحيانًا، متناغمين مع العالم، هي أسبابٌ غير معلومة، وغير مفهومة تمامًا من جانبهم. وهنا نصادف حالةً أخرى من «الغيبي» The Unexplorable، باستخدام واحد من تعبيرات جوته الأثيرة. غير أن الفرح البريء بالوجود، والمتعة الفورية التلقائية التي تجدها الكائنات الحية في الوجود، هي ظاهرةٌ أصيلة تكشف وجود سرٍّ غيبي: «الطفل مسرور بالكعكة، دون أن يعرف أي شيء عن الحلواني؛ والزرازير تحب الكرز، دون أن تتوقف لتفكر من أين أتى.»

ومرةً ثانية نجد هذه الـ «نعم!» للعالم والتصديق على الوجود في الفقرة التالية من نيتشه، أيًّا ما كانت له هو نفسه من تحفظات حولها:

> «لنفترضْ أننا نقول «نعم!» للحظةٍ فذةٍ واحدة: لقد قلنا إذن نعم لا لأنفسنا فحسب، بل للوجود كله. فليس ثمة شيءٌ منعزل، لا في أنفسنا ولا في الأشياء. وإذا ما حدث، ولو مرةً واحدة، أن روحنا اهتزت ورنَّت كالوتر بسعادة، فإن الأزل كله كان ضروريًّا لخلق الشروط اللازمة لهذا الحدث الواحد؛ والأزل كله قد كان مصدَّقًا، ومحرَّرًا Redeemed، ومبرَّرًا، ومؤكَّدًا.» (نيتشه، «متفرقات منشورة بعد وفاته»)

منذ زمنٍ غير بعيد، أعلن جورج فريدمان، بشجاعة، شجبه لانعدام التوازن المؤسف الذي حلَّ بالعالم الحديث؛ بين «القوة» و«الحكمة». وإذا كنا قد اخترنا هنا أن نقدم بعض جوانب ثيمة من الثيمات الأساسية للتراث الروحي الأوروبي، فلم يكن ذلك لإشباع فضولٍ

ما تاريخي أو أدبي، بل لوصف موقفٍ روحي؛ موقف بالنسبة لنا وللإنسان الحديث بعامة (وقد خدَّرتنا اللغة، والصور، والمعلومات، وخرافة المستقبل) بدا لنا أنه يقدم واحدة من أفضل وسائل الولوج إلى هذه الحكمة، التي أُسيء فهمها كثيرًا رغم ضرورتها الشديدة. إن نداء سقراط يهيب بنا الآن أكثر من أي وقت مضى: «اعتنِ بنفسك.» هذا النداء يجد صدًى له في ملاحظة نيتشه: «أليس صحيحًا أن النظم البشرية جميعًا (التي نضيف إليها: «والحياة الحديثة برمَّتها») — قد وُضعت بقصد أن تمنع الجنس البشري من الشعور بحياتهم، وذلك من خلال التشتيت المستمر والدائم لأفكارهم؟» (نيتشه، «تأملات لغير زمنها»).

الفصل التاسع

النظرة من فوق

لم يوفَّق أحد في التعبير عن توقنا إلى نظرة من فوق وإلى طيران الروح مثلما وُفِّق فاوست جوته، عندما ذهب مع فجنر لنزهة الفصح ورمق غروب الشمس في المساء:

«ليت أني أملك جناحًا يقلع بي من الأرض؛
كي أهفو إلى الشمس دومًا،
فأشاهد في غسقٍ مسائيٍّ لا نهائي
الأرض الصامتة تحت قدميَّ،
كل تل وهو متوهج، وكل وادٍ وهو ساكن،
والجداول الفضية تنساب في تياراتٍ ذهبية ...»
«النهار أمامي والليل من ورائي،
السماء من فوقي والأمواج من تحتي،
وأنا في حلمٍ جميل إلى أن تغيب الشمس،
آه لو كان لي جناحٌ جسمانيٌّ
يصحب أجنحة الروح بسهولة،
غير أن كل إنسان مفطور —
حين تنشد القبرة لحنها المدوي
وهي تهيم في الفضاء الأزرق، بعيدة جد فوقنا —
على شعور يدفعه إلى أمام وإلى أعلى.»

يبدو هذا النص للقارئ العابر مجرد حلم عن الطيران لا أكثر: تلك الرغبة المبتذلة، المفطورة في كل كائنٍ إنساني، في أن يكون قادرًا على أن يطير، وبعبارةٍ أخرى، مجرد

ثيمةٍ مكرورة كما يتعجل المؤرخون بتصنيفها في أحيانٍ كثيرة. غير أن ثيمة طيران الروح، في الحقيقة، تلعب دورًا بالغ الأهمية عند جوته، كما يمكننا أن نلمح من الأسطر التالية من رسالته إلى شيلر في ١٢ مايو ١٧٩٨: «وجدني خطابك … في الإلياذة، التي أعود إليها دائمًا باغتباط. لكأنما المرء في بالون، عاليًا بعيدًا فوق كل شيءٍ أرضي؛ لكأنما المرء في ذلك النطاق البيني حيث يحلق الآلهة هنا وهناك.» الحق أن الإنسان كان قد نجح في تحرير نفسه من وزن الأرض قبل ذلك ببضعة أعوام فقط؛ فقد أجرى الأخوان مونتجولفر طيرانهما الأول في ٢١ نوفمبر ١٧٨٣م، وكان جوته منبهرًا بهذا الحدث، وساعدته هذه الخبرة، على نحوٍ غير متوقَّع على الإطلاق، في فهم الشعر الهومري.

فإلى جانب الوقائع التي ترويها لنا الملحمتان الهومريتان، فإنهما تعرضان لنا العالم من وجهة نظر الآلهة، الذين ينظرون إلى معارك البشرية وأهوائها من أعالي السماوات أو قمم الجبال، دون القدرة، برغم ذلك، على مقاومة إغراء التدخل، بين الحين والحين، إلى جانب أحد طرفي النزاع أو إلى الطرف الآخر. في الكتاب الخامس مثلًا من الإلياذة نحن ننطلق بسرعةٍ هائلة بين السماء والأرض مع أحصنة هيرا:

«لا تتردد الأحصنة المجنحة في شق طريقها
خلال الفضاء بين الأرض والسماء ذات النجوم
بعيدًا بقدر ما يمكن للمرء أن يرى بعينَيه في المدى الغائم
وهو جالس على ذروة جبله يحدِّق إلى الماء الخمري الزرقة
ما دامت هذه هي خطوة أحصنة الآلهة الصاهلة الأبية.»

(الإلياذة، الكتاب الخامس)

في بداية الكتاب الثالث عشر نتخذ زاوية رؤية زيوس، ونشاهد أراضي التراقيين والميسيين، وغيرهما من الشعوب. ومن موضعٍ آخر نجلس مع بوزيدون على أعلى قمة بجزيرة ساموثراس ذات الأحراج الخضراء، نحدق إلى المعركة وجلبة الأسلحة أمام أسوار طروادة.

يذهب جوته إلى أن بوسع الشعر الهومري أن يشيل بنا فوق جميع الأشياء الأرضية ويتيح لنا أن نلاحظها من زاوية رؤية الآلهة، وذلك لأنه يمثل بارادايم الشعر الحقيقي. يقول جوته في «الشعر والحقيقة»:

> «يمكن تمييز الشعر الحقيقي بأنه، مثل إنجيلٍ دنيوي، يمكنه، من خلال البهجة الداخلية والمتعة الخارجية التي يوفرها لنا، أن يحرِّرنا من الأعباء التي تنوء بنا، وأن يرفعنا، مثل بالون هواء حار، إلى أصقاعٍ عليا، مع ثقل الموازنة الذي يتشبَّث بنا، ويرينا، من منظور عين طائر، المتاهات المجنونة للعالم منبسطة أمامنا.» (جوته، «الشعر والحقيقة»)

في الجملة الأخيرة لا تجول في خاطر جوته الرؤية الفوقية للآلهة الهومرية فحسب، بل أيضًا الأجنحة التي صمَّمها ديدالوس لكي يحرر نفسه من قصر اللابرنت الذي سجنه فيه الملك مينوس. وسوف نرى لاحقًا بتفصيلٍ أكبر لماذا يتمتع الشعر، في رأي جوته، بمثل هذه القدرة المدهشة.

ثمة تاريخٌ معقد لثيمة رؤية الطائر وثيمة طيران الروح، المرتبطتَين ارتباطًا وثيقًا. وقبل أن نمضي إلى فحص المعنى الأخلاقي والوجودي المنسوب لهما، من جانب الفلسفة القديمة ثم من جانب جوته، قد يكون مفيدًا أن نحاول تقسيم الأشكال المتعددة التي تظهران بها. وحيث إن عرضنا سيكون معنيًّا فقط بالنصوص الفلسفية والأدبية، فإن لنا أن ندع جانبًا السؤال عن المنشأ، الحقيقي أو الأسطوري المزعوم، لهاتين الثيمتَين.

يجب قبل كل شيء أن نؤكد على أن الفلسفة القديمة والأدب القديم لم يربطا، فيما يبدو، ثيمة طيران الروح مع ثيمة القدرة على الطيران (أي مجرد الخبرة الحسية بالطيران)، وإنما مضت ثيمة طيران الروح يدًا بيدٍ مع تصورٍ محدَّد لسطوة الفكر والطبيعة الإلهية للروح، التي بوسعها أن ترفع نفسها فوق مقولتَي المكان والزمان. نحن لا يمكننا أن نعتبر هذه القوة كقدرةٍ طبيعية للنفس الإنسانية بوصفها مقيمة في الأرجاء الأرضية، كلا ولا هي ظاهرةٌ خارقة للطبيعة. أما بخصوص النقطة الأولى فإن من الطبيعي تمامًا أن الفكر أو النفس المفكِّرة يمكنها أن تنقل ذاتها بسرعة، بل للتو واللحظة، إلى حيثما يتصادف أن يكون موضوع الفكر. وها هو بين أيدينا، في الكتاب السابع في كتابه «تذكارات» Memorabilia يقول إن فكر النفس، شأنه شأن الفكر الإلهي، يمكن أن ينتقل للتو إلى مصر أو إلى صقلية. وقد طالما أخذ فيلون السكندري هذه الفكرة، التي استخدمها لتوضيح ثيمات خلود النفس، وعظمة الإنسان، وكونه على صورة الرب.

غير أن طيران الروح وفقًا لتصورٍ آخر لا يتمثل في مجرد خبرة الفكر، التي هي، بمعنًى ما، ظاهرةٌ يوميةٌ عادية؛ وإنما هي شيء لا يمكن أن يُخبَر إلا تحت ظروفٍ استثنائية: فهو يتأتَّى بخاصة كنتيجة لانفصال الروح عن الجسم.

هنا نتبين مذهب أفلاطون: وفقًا للأسطورة في محاورة فايدروس فإن النفس مزوَّدة بطبيعتها بأجنحة. وقبل تجسُّدها في الجسم الأرضي تكون بذلك قادرة على أن تصعد إلى أقاصي السماوات، وأن تتبع موكب العربات المجنَّحة للآلهة. على أن النفس إذا أثبتت أنها أضعف من أن تكون جديرة بالوجود السماوي فإنها تفقد أجنحتها وتسقط في الجسد. ولا يمكن للنفس أن تستعيد أجنحتها إلا عندما تنفصل عن الجسم، أي بعد الموت. عندما يتحدث شيشرون في «التوسكالانيات»،[١] أو سنكا في «عزاء مارسيا»، عن وجود الروح بعد الموت، فإنهما يصفان كيف تكتشف النفوس أسرار الطبيعة وتنظر إلى الأرض من أعلى. على أن أفلاطون هو خير من أكَّد واقعة أن بوسع النفس، أثناء تطوافها السماوي، أن تتأمل العالم العلوي للصور الأزلية (المُثل)، مثلما فعلت في حياتها السابقة قبل سقوطها في العالم الجسماني.

قبيل الموت تبدأ النفس في الشعور بتأثيرات انفصالها الوشيك عن الجسد، وهي من ثم قادرة على الترحال إلى الماوراء. في الكتاب العاشر من محاورة «الجمهورية» يروي أفلاطون قصة Er من بامفيليا، الذي قُتل في الحرب، وانفصلت روحه مؤقتًا عن جسده. وعندما يعرض بوكلوس لهذه الفقرة في كتابه «تعليق على جمهورية أفلاطون» يذكر عددًا من القصص المشابهة عن أريستيس من بروكونيسوس، وهيرمودوروس من كلازوميني، وإبيمنيدس الإقريطي. ويبدو أن ديمقريطس أيضًا قد جمع مجموعة من مثل هذه القصص. كما روى Clearchus of Soloi، من تلاميذ أرسطو، قصة الطيران الروحي لكليونيموس من أثينا Cleonymus of Athens الذي صعدت روحه عاليًا فوق الأرض، ومن هناك كانت له لمحات لأصقاعٍ مجهولة من الأرض. ويحكي بلوتارخ في مقاله «في تأخر الانتقام الإلهي» خبرات ثيسبيسيوس من صولوي Thespesius of Soloi، الذي قُتل أيضًا:

> «رأى شيئًا لم يرَ مثله من قبلُ قط: كانت النجوم كبيرة للغاية وبعيدة بعضها عن بعض بعدًا هائلًا. ومتَّقدة بضوءٍ قويٍّ جدًّا ورائع الألوان، بحيث انتقلت الروح بسلاسة وخفة بواسطة هذا الضوء كما تبحر سفينة على بحرٍ هادئ وتتحرك بسرعة إلى حيثما شاءت.»

---

[١] Tuscalan Disputations.

كان القدماء يعتقدون أن الأحلام، حتى أتفه الأحلام، هي انفصال النفس عن الجسم، حيث يمكنها أن تصعد إلى ارتفاعاتٍ سماوية. ويكفينا أن نذكر مثال «حلم سكيبيو» لشيشرون.

وكانوا يعتقدون أيضًا بأن انفصال الروح عن الجسد يمكن أن يحدث بوسيلةٍ روحيةٍ خالصة. تتم إماتة الجسد بطريقةٍ روحية عن طريق الفلسفة، فالفلسفة وفقًا لأفلاطون لا تعدو أن تكون تدريبًا على الموت:

> «ألن نقول بأن التطهر يحدث … عندما يفصل الإنسان النفس قدر الإمكان عن الجسم، ويعوِّدها على أن تجمع نفسها من كل جزء من الجسم وتركز نفسها حتى تكون مستقلة تمامًا، ويكون لها مقامها، قدر ما تستطيع، الآن وفي المستقبل، وحدها ولوحدها، متحررة من أغلال الجسد؟» (أفلاطون، محاورة «فيدون»)

وسوف تكون لنا عودة فيما بعدُ للمعنى الدقيق لهذا التدريب الفلسفي، وبحسبنا الآن أن نقول إنه عندما يريد أفلاطون أن يصف الحياة الفلسفية فإنه يستخدم صورة النفس، إذ تجمع نفسها ثم تحلِّق في لا نهاية السماوات. هذا التحليق يتيح للروح أن تنظر من فوق إلى الشئون البشرية بكل معنًى العبارة.

أما عن الفيلسوف نفسه فيصفه أفلاطون في محاورة «ثياتيتوس» بأنه:

> «لا يوجد ويقيم في المدينة إلا جسده فقط، أما نفسه فتعدُّ كل هذا هراءً وسخفًا، وبازدراء تذرع المكان كله، «تحت الأرض»، على حد قول بندار، تقيس كل ما هو فوق سطحها، و«فوق السماوات» تراقب النجوم وتستقصي بدقة طبيعة كل شيءٍ موجود في مجمله، ولكن بغير أن تهبط بنفسها إلى مستوى أي شيء من الأشياء التي في جوارها.»

وفي محاورة «الجمهورية» يعبر أفلاطون عن فكرة أن عظمة النفس تتمثل بالضبط في هذا الموقف: «لأن صغر النفس هو أبعد الأمور عن الروح التي تسعى دائمًا إلى الكامل والتام، الإلهي والإنساني معا.» مثل هذه النفس، القادرة على الإحاطة بالزمان في كليته والمكان في مجموعه، ليس لديها خوف حتى من الموت.

هنا لا بأس في أن نحاول أن نصوغ، على نحوٍ أكثر دقة، مفهومَين قد عرضنا لهما: مفهوم الفلسفة كوسيلة لبلوغ الموت الروحي من جهة، وفكرة الفلسفة كصعود للنفس

إلى الأعالي السماوية من جهةٍ أخرى. وقد طوَّر أفلاطون هذه الأفكار والمفاهيم في اتجاهٍ أفلاطوني على الخصوص، غير أنها في ذاتها وبذاتها ليست أفلاطونية بالضرورة؛ فنحن نجدها عند جميع المدارس الفلسفية القديمة، سواءٌ أكانت أبيقوريةً أو رواقيةً أو كلبيةً.

وبعبارةٍ أخرى فإنه في جميع المدارس — باستثناء مدرسة الشُّكَّاك — كانت الفلسفة تعتبر تدريبًا لتعلم النظر إلى كل من المجتمع والأفراد الذين يُكوِّنون المجتمع من منظور الكلية. كانت الفيزيقا أو نظرية الطبيعة تسهم جزئيًّا في هذا التدريب، ولكن الإسهام الأكبر كان للتدريبات الأخلاقية والوجودية. كانت هذه التدريبات تهدف إلى أن تُخلِّص الناس من الرغبات والانفعالات التي تزعجهم وتضايقهم. هذه الحاجات والرغبات تفرضها على الفرد الأعراف الاجتماعية واحتياجات الجسد. وكان هدف الفلسفة أن تنفيها حتى يتسنَّى للمرء أن يرى الأشياء كما تراها الطبيعة نفسها، ولا يرغب من ثم إلا فيما هو طبيعي. وإذا ضربنا صفحًا للحظة عن الاختلافات الاصطلاحية والمفاهيمية، فإن بوسعنا أن نقول إنه ما من مدرسةٍ فلسفيةٍ قديمة إلا وجعلت هدف الفلسفة العلوَّ بالجنس البشري من الفردية والجزئية إلى الكلية والموضوعية. مثال ذلك أن الموت الفلسفي عند الأفلاطونيين يتمثَّل في تخلُّص المرء من أهوائه حتى يبلغ استقلال الفكر، والموت الفلسفي عند الرواقيين يتمثل في امتثال المرء للعقل الكلي، اللوجوس المحيط بالكل، الداخلي والخارجي.

في كل مدرسةٍ فلسفية، إذن، يطالعنا نفس التصور عن الفلسفة. وفي كل مدرسةٍ فلسفية أيضًا نجد تصوُّر الطيران الكوني والنظر من فوق هو الطريقة الفلسفية المثلى للنظر إلى الأشياء. تتفق في ذلك كل المدارس القديمة، وبخاصة الأفلاطونية والرواقية والأبيقورية. لقد اكتشفت هذه المدارس إلى جانب الفيزيقا النظرية فيزيقا معيشة Lived Physics تهدف إلى بلوغ عظمة الروح، ووظيفتها أن تُعلِّم الناس ازدراء الشئون البشرية وتحقيق السلام الداخلي.

كان أفلاطون قد ألمع بالفعل إلى تدريب الفيزيقا العملية في محاورة «طيماوس»، حيث تحمل النفس على أن تجعل حركاتها الداخلية متناغمة مع حركات الكل وتناغمه. ونجد الثيمة نفسها مرةً أخرى في مجال المتيورولوجيا Meteorologia: أي الحديث الذي — وفقًا لطريقة أبقراط كما يقول أفلاطون في «فايدروس» — يضع النفس والشئون البشرية داخل منظور الكل. ويضيف أفلاطون أن مثل هذا المنهج من شأنه أن يؤدي إلى نبل التفكير.

الفيزيقا الأبيقورية أيضًا تفتح مجالًا واسعًا للطيران الفكري، في لا نهاية المكان والعوالم اللانهائية العدد. وها هو لوكريتس يقول: «لما كان المكان يمتد بعيدًا وراء حدود

علمنا، إلى اللانهاية، فإن عقلنا يريد أن يستطلع ماذا يكمن في هذه اللانهاية، التي يمكن للعقل أن يصوِّب إليها نظرته كما يشاء، والتي يمكن لأفكار العقل أن تحلِّق إليها في طيران طليق» (لوكريتس، «في طبيعة الأشياء»). ويقول لوكريتس في موضعٍ آخر إن أبيقور قد «اقتحم بجسارة بوابات الطبيعة المغلقة بإحكام» و«تقدم بعيدا وراء الأسوار الملتهبة لعالمنا.» ويدَّعي لوكريتس أن أبيقور قد انطلق، في الذهن والفكر، بسرعةٍ هائلة خلال اللانهائية كلها، لكي يعود مظفرًا ويعلمنا ماذا يمكن، وما لا يمكن، أن يأتي إلى الوجود.»

هذا الغزو الروحي للمكان ألهب حماسة القرن الثامن عشر، الذي كان يحلم بإنجاب لوكريتس جديد. وقد أراد أندريه شينير أن يحيي هذا المثال في قصيدته «هرمس» Hermes التي لم يكملها:

مزودًا بأجنحة Buffon
ومستضيئًا بمشعل نيوتن،
كم أحلق، مع لوكريتس، وراء الحزام اللازوردي،
الذي يحزم الكوكب!
فأرى الوجود، والحياة، ومصدرهما المجهول،
وجميع العوالم التي تضطرب خلال الأثير،
وأتبع المذنب بذيله الناري،
والنجوم بثقلها وشكلها ومداها،
أترحَّل معها في أفلاكها الهائلة ...
وأمام نظرتي المحدقة الحادة،
تنبسط «العناصر» المتعددة،
في نفورها وانجذابها، و«العلل»، واللانهائي.

وعَودًا إلى التحليقات الكونية الأبيقورية: ربما يكون تحديق الحكيم الأبيقوري إلى اللانهاية مناظرًا لتحديق الآلهة الأبيقورية. يقضي الحكماء الأبيقوريون، متخففين من الشئون الأرضية، ومنغمسين في سكينتهم الأبدية المضيئة، يقضون عمرهم متأمِّلين في لا نهائية المكان، والزمان، والعوالم المتعددة.

ونحن نصادف هذه السكينة نفسها في التعاليم الرواقية، وبخاصة في نص فيلون السكندري المشار إليه أدناه بإسهابٍ أكبر، والذي يصف الفلاسفة كما يلي:

«ولما كان هدفهم هو حياة سلام وصفاء، فإنهم يتأملون الطبيعة ويتأملون كل شيء يوجد فيها؛ يستكشفون الأرض بتيقُّظ، والبحر، والجو، وكل طبيعة توجد فيها. ويرافقون، في الفكر، القمر والشمس وأفلاك النجوم الأخرى، الثابتة منها والمتجولة. أجسامهم تبقى على الأرض ولكنهم يمنحون أرواحهم أجنحة لكي تصعد في الأثير فتشاهد القوى التي تقيم هناك، مثلما يليق بأولئك الذين أصبحوا مواطني العالم.» (فيلون السكندري، «في القوانين الخاصة»)

وبالنسبة لماركوس أوريليوس، وحدها النظرة «الفيزيقية» إلى الأشياء ما يمكنه أن يهبنا عظمة النفس. ولذا كثيرًا ما نجده يمارس تلك التدريبات الروحية المتعلقة بالنظرة «الفيزيقية» إلى الأشياء. يقول ماركوس في الكتاب التاسع من «التأملات»: «بوسعك أن تُنحِّي الكثير من المنغِّصات غير الضرورية التي تكمن بأكملها في حكمك أنت. عندئذٍ ستوفر لنفسك مكانًا رحبًا بأن تفهم الكون كله وتستوعبه في عقلك، وبأن تتفكر في أبدية الزمان» (التأملات، ٩–٣٢). وفي الكتاب السابع يعظ ماركوس نفسه كما يلي:

«تأملْ مسارات النجوم كما لو أنك تسير معها حيث تسير، وتأمل دومًا تحولات العناصر بعضها إلى بعض. جديرة هذه التأملات أن تغسل عنك أدران الحياة الأرضية. ثم عندما تتحدث عن بني الإنسان فلتنظر إلى الأشياء الأرضية كأنك تنظر إليها من نقطةٍ عالية.» (التأملات، ٧–٤٧، ٤٨)

وسوف نعود لاحقًا إلى العبارة الأخيرة. وفي موضعٍ آخر يصف ماركوس الطريقة التي تغمد بها النفس نفسها في كلية المكان ولا نهائية الزمن: «والروح العاقلة تجتاز العالم كله والخلاء المحيط به، وتستكشف شكله، وتمد نفسها في لا نهاية الزمان، وتحيط بالتجدد الدوري لـ «الكل» وتفهمه» (التأملات، ١١–١). إن هدف الفيزيقا كتدريبٍ روحي هو إعادة وضع الوجود الإنساني داخل لا نهاية الزمان والمكان، ومنظور القوانين الكبرى للطبيعة. هذا ما يعنيه ماركوس بالتحول الشامل الذي يذكره،[٢] ولكنه يأخذ بالاعتبار أيضًا تناظر جميع الأشياء، والتضمن المتبادل لكل شيء في كل شيءٍ آخر.[٣]

[٢] التأملات: ٢–١٧.

[٣] للرواقيين نظرية في الطبيعيات تسمى «المداخلة» Total Compenetration مفادها باختصارٍ شديد أن الأجسام تتمازج وتتداخل بعضها في بعض تداخلًا تامًّا، بحيث يحتوي كل جزء، بمعنًى ما، على

وهنا، فيما أعتقد، نرى لماذا يعتبر جوته (في الفقرة المقتبسة أعلاه) أن الشعر الحقيقي تدريبٌ روحي يتمثل في إعلاء المرء لنفسه بعيدًا فوق الأرض؛ الشعر الحقيقي عند جوته هو نوع من الفيزياء، بالمعنى الذي قلناه آنفًا: الشعر تدريبٌ روحي، عبارة عن النظر إلى الأشياء من فوق، من منظور الطبيعة أو الكل، ومنظور القوانين الكبرى للطبيعة. على أن نفهم «قوانين الطبيعة» لا على أنها التحول الشامل ووحدة الأشياء جميعًا فحسب، بل على أنها تشمل أيضًا المبدأَين الكليَّين اللذين يسميهما جوته «القطبية» Polarity و«الزيادة» Increase، واللذين كان يجب أن يشاهدهما في كلٍّ من الطبيعة والحياة الإنسانية الفردية. وبوسعنا أن نكتشف إلهام هاتين الفكرتَين لا في مجموعة جوته لشعر الشباب «الله والعالم» فحسب، بل أيضًا في قصائد جوته الأكثر تواضعًا في شيخوخته. بهذا التصور إذن يكون مقصد الشعر، شأنه شأن فيزيقا العصر القديم، هو أن يبث في قرائه ومستمعيه عظمة النفس والسلام الداخلي.

وننتقل الآن إلى جانبٍ آخر من هذا التدريب الروحي. يمكن أيضًا للنظرة من فوق أن توجَّه بلا هوادة إلى عيوب الجنس البشري ونقاط ضعفه. وقد تناولت المدارس الفلسفية جميعًا هذه الثيمة بإسهاب، ولكن، كما سوف نرى، لم يتناولها أحد بتلك النكهة الخاصة التي تناولتها بها المدرسة الكلبية. في كتاب «التحولات» Metamorphoses لأوفيد نجد صيغةٌ فيثاغوريةٌ جديدة للثيمة: «ما أبهج أن تطوف عبر السماء ذات النجوم، وتترك الأرض من وراء ظهرك بأرجائها البليدة، لكي تمتطي ظهر الغيوم، وتقف على أكتاف أطلس الركينة، لترى الناس، بعيدًا تحتكَّ، يتجولون بلا هدف، وبلا عقل، مهمومين ومتوجسين من الآتي؛ كذلك لتعظهم وتنشر كتاب القدر!» (أوفيد، «التحولات» ١٥). وفي بداية الكتاب الثاني من «في طبيعة الأشياء» للوكريتس نصادف صيغةٍ أبيقورية لهذه

جميع الأجزاء الأخرى، ويمكن لأصغر الأجسام أن يداخل أكبرها جرمًا ويجوس خلاله: ورب قطرة من الخمر تملأ البحر كله بل العالم أجمع! غير أن الأجسام تظل محتفظة بخواصها كلها، فالمداخلة هي ضرب من «الأزموز» أو الرشح الذي لا يكون فيه الجسم المتداخل في الآخر قابلًا لأن ينفصل ولا أن يستحيل جسمًا آخر. وعلى هذا النحو ينتشر الجسم الفاعل خلال الجسم المنفعل، وينتشر العقل خلال المادة والنفس خلال البدن؛ فالأشياء لا يؤثر بعضها على بعض تأثيرًا من بعد؛ بل إن شئت فقل إن كل جسم هو بوجهٍ ما كامن في جميع الأجسام الأخرى، ماثل في العالم بأسره، والعالم كله حاضر في كلٍّ واحد. يوجز ماركوس أوريليوس فكرة المداخلة في قوله: «... إن جميع الأشياء، رغم انفصالها وتمايزها، يتخلل بعضها بعضًا ويستجيب بعضها لبعض» (التأملات، ٤–٢٧).

الثيمة: «ليس أبهج من أن يكون لديك ملاذاتٌ وطيدة وآمنة، شيدتها تعاليم الحكماء، بوسعك أن تلقي منها نظرة من علٍ على الآخرين وتشهدهم جميعًا تائهين هائمين على وجوههم يلتمسون سبل الحياة» (لوكريتس، «في طبيعة الأشياء»، ٢–٧).

وتتخذ الثيمة لونًا رواقيًّا في كتاب سنكا «أسئلة طبيعية» Natural Questions. «إذ ذاك تدرك روح الفيلسوف، ناظرة من أعالي السماوات، ضآلة الأرض وسخف الحروب التي تشنُّها جيوش البشر— التي تشبه أسراب النمل — من أجل آمادٍ جد ضئيلة من الأرض.» وعند ماركوس أوريليوس تظهر الثيمة في شكلٍ واقعي بصفةٍ خاصة: «انظر إلى الأشياء الأرضية كأنك تنظر إليها من نقطةٍ عالية — الجموع، الجيوش، المزارع، أحداث الزواج والطلاق والميلاد والموت، صخب المحاكم، الصحاري، شتى الأمم الأخرى، الاحتفالات، الجنازات، الأسواق — خليط كل الأشياء والاتحاد المنظم للأضداد» (التأملات، ٧–٤٨). وفي موضعٍ آخر يهيب بنا ماركوس أن «نأخذ نظرة من فوق — إلى ألوف القطعان والأسراب، وألوف الشعائر والاحتفالات الإنسانية، وما لا يحصى من ضروب الترحال في العاصفة والهدأة، وشتى المخلوقات الذين يولدون، ويلتقون، ويموتون» (التأملات، ٩–٣٠). النظرة من فوق، إذن، تؤدي بنا إلى النظر في كلية الواقع الإنساني، بكل جوانبه، الاجتماعية والجغرافية والعاطفية، ككتلة محتشدة غفل Anonymous، وتعلمنا أن نعيد وضع الوجود الإنساني داخل الأبعاد اللامحدودة للكون. وكل ما لا يعتمد علينا (الأشياء التي يسميها الرواقيون «اللافارقة» Indifferent) مثل الصحة والسمعة والثروة وحتى الموت، ترد إلى أبعادها الحقيقية (وتأخذ حجمها الحقيقي) حين تنظر من منظور طبيعة الكل.

عندما تتخذ النظرة من فوق هذا الشكل الخاص من ملاحظة الكائنات البشرية على الأرض تبدو أقرب شيء من التعاليم الكلبية. ونحن نجدها مستخدمة بفعاليةٍ خاصة عند لوسيان (لوشن) Lucian، أحد معاصري ماركوس أوريليوس، الذي كان متأثرًا بشدة بالمذاهب الكلبية. في محاورة لوسيان المعنونة بـ Icaromenippus أو إنسان السماء Sky-man، يُفضي منيبوس الكلبي إلى صديقٍ له أنه محبَطٌ جدًّا من التعاليم المتضاربة للفلاسفة في شأن المبادئ القصوى والعالم بحيث اعتزم أن يطير إلى السماء ليرى بنفسه كيف تكون الأشياء. زود منيبوس نفسه بزوجَين من الأجنحة — جناح نسر يسارًا وجناح عقاب يمينًا، وحلق عاليًا إلى القمر، وما إن بلغ هناك حتى سجل: «توقفت، ناظرًا إلى الأرض من فوق، ومثل زيوس هومر، مشاهدًا تارةً أرض التراقيين محبي الأحصنة، وتارةً أرض الميسيين، ومشاهدًا للتوِّ متى شئت اليونان وفارس والهند؛ ومن كل هذا أخذت

كفايتي من المتعة الكاليدوسكوبية» (لوسيان، «رجل السماء»). غير أن منيبوس ما إن تكيفت عيناه على الأحجام الضئيلة للكائنات البشرية حتى بدأ يراقب بني الإنسان. وكان بوسعه أن يرى «لا الأمم والمدن فحسب بل الناس أنفسهم بأعلى وضوحٍ ممكن: التجار، والجنود، والمزارعين، والمتقاضين في المحاكم، والنساء، والحيوانات، وباختصار؛ كل الحياة التي ترعاها الأرض الخضراء المباركة.» لم يكن منيبوس قادرًا فقط على رؤية ما يفعله الناس في الهواء الطلق، بل أيضًا ما يزمعون فعله في دُورهم، حيث يظنون أنْ ليس ثمة من يلاحظهم.

وبعد أن تلا منيبوس قائمةً طويلة من الجرائم والخيانات التي رآها تُرتكب داخل بيوت الناس، أوجز انطباعه الكلي: ما رآه كان مسرحية خليطًا مزريًا متنافرًا. وكان أكثر ما وجده بينها جميعًا مدعاة للاستهزاء هو أولئك الناس الذين كانوا يقاتلون على طول حدود مدنهم ومقاطعاتهم الخاصة، حيث إن الأرض نفسها بدت له ضئيلةً وتافهة لدرجة العبث. يقول منيبوس إن الأغنياء يتباهون بأشياءَ تافهةٍ تمامًا. إن مقاطعاتهم لا تزيد على ذرة من ذرات أبيقور، وإن منظر مدن الإنسان كان يُذكِّره بتلِّ نملٍ يضطرب ساكنوه هنا وهناك بلا هدف.

وما إن يغادر منيبوس القمر حتى يترحل بين النجوم حتى يصل إلى مقام زيوس. هنالك أغرق في الضحك على التناقض العبثي لصلوات بني الإنسان وأدعيتهم إلى زيوس.[٤]

وفي محاورةٍ أخرى من محاورات لوسيان، بعنوان «شارون»، أو «المراقبون»، يطلب شارون، وهو حادي الموتى، يطلب يومًا إجازة حتى يمكنه أن يصعد إلى سطح الأرض ليرى ماذا عساه أن يكون هذا الوجود الأرضي الذي يفتقده الناس بهذه الشدة بمجرد أن يصلوا إلى العالم السفلي. يُكوِّم شارون، بمساعدة هرمس، جبالًا عديدة بعضها فوق بعض كيما يمكنه أن يشاهد البشر من أعلى على نحوٍ أفضل. يتبع ذلك نفس الصنف من الوصف الذي رأيناه للتوِّ عند ماركوس أوريليوس وفي إيكارومنيبوس: يرى شارون راكبي

---

[٤] في ديوان «عابر سبيل» يقول العقاد في قصيدته «بعد صلاة الجمعة»:

لعلهم صلَّوا له ارتجالا   فاختلفوا ما بينهم سؤالا
فلو أجاب السائلين حالا   صب على رءوسهم وبالا
وألحق المخطئ بالمصيب

البحر، والمحاكمات، والمزارعين، وباختصار؛ كل ضرب من ضروب النشاط البشري، لكن يجمعها كلها قاسمٌ مشترك: وجود مليء بالألم. يشهد شارون: «لو أمكن فقط للبشر أن يدركوا صراحة منذ البداية أنهم سيموتون، أي سيكون عليهم بعد مكوثٍ وجيز في الحياة أن يرحلوا عن هذه الحياة مثل حلم ويتركوا كل شيء وراءهم على الأرض؛ هنالك سيخلق بهم أن يعيشوا أكثر حكمة ويموتوا أقل ندمًا.» غير أن الإنسان لا يعقل؛ إنه أشبه شيء بالفقاقيع التي ينثرها شلال ماء، والتي سرعان ما تنفجر بمجرد قدومها إلى الوجود.

هذا النوع من النظر من فوق، كما قلنا، المتجه إلى الوجود الأرضي لبني الإنسان، هو من المظاهر النموذجية للمذهب الكلبي Cynicism. يمكننا أن نرى هذا بالالتفات إلى أن محاورة «شارون» تحمل العنوان اليوناني التحتي Episkopountes («المراقبون»، أو بالأحرى «الناظرون من أعلى»). كان الفيلسوف الكلبي يرى أن واجبه هو أن يراقب أفعال رفاقه البشر، كأنه جاسوس من نوعٍ ما، يترصد أخطاءهم حتى يبلغ عنها. مهمة الكلبي هي ملاحظة رفاقه البشر كأنه رقيب عليهم يرصد سلوكهم من أعلى برج مراقبة. والحق أن كلمة Episkopos أو Kataskopos أو «جاسوس» — كانت تستخدم في العصر القديم كُنية للكلبيين. وكان الغرض من النظر من فوق عندهم هو شجب عبثية الحياة البشرية. وليس من قبيل الصدفة أنه في إحدى محاورات لوسيان يكون شارون بالتحديد، حادي الموتى، هو من يلعب دور مراقب الشئون البشرية من فوق؛ فهو، على كل حال، في موضعٍ جد ممتاز لملاحظتهم من منظور الموت.

أن تراقب الشئون البشرية من فوق تعني في الوقت نفسه أن تراهم من منظور الموت. وحده هذا المنظور ما يتيح الصعود الضروري بالروح وتحريرها، ذلك الصعود الذي يقدم المسافة التي تلزم لنا لكي نرى الأشياء كما هي في الحقيقة. لا يتوانى الكلبيون في شجب ضلالات الجنس البشري؛ يتشبث الناس، متناسين الموت، بموضوعٍ ما ويعلقون قلوبهم به — الأبهة أو السلطة، مثلًا — والذي هم تاركوه لا محالة يومًا ما. من هنا يهيب الكلبيون بالبشر أن يخلصوا أنفسهم من الرغبات الزائدة، وأن ينبذوا التقاليد الاجتماعية، وكل التمدن المصطنع، باعتبار ذلك مصدرًا للهمِّ لا أكثر، ومصدرًا للكرب والمعاناة. يهيب بنا الكلبيون أن نعود إلى طريقة للعيش بسيطة وطبيعيةٍ خالصة.

ولنعد إلى لوسيان: نتعلم من مقاله القصير «كيف ينبغي للمرء أن يكتب التاريخ» أن النظر من فوق ليس ملائمًا للفيلسوف وحده، بل أيضًا للمؤرخ. وبتحديد أكثر: يجب أن تكون نظرة المؤرخ مثل نظرة الفيلسوف؛ شجاعةً، خاليةً من التحيزات، غير مرتبطة بأي

أمة بل على مسافةٍ واحدة من الجميع، لا تميل بها صداقة ولا عداوة. هذا الموقف يجب أن يتمثل في عرض المؤرخ لمادته. يقول لوسيان إن المؤرخ يجب أن يكون مثل زيوس هومر؛ ينظر تارةً إلى أرض التراقيين، وطورًا إلى أرض الميسيين.

لثالث مرة الآن نصادف ثيمةً هومرية لإله يصوِّب نظرته إلى الأرض من تحته. غير أن المصدر الهومري هذه المرة مقتبَس لكي يكون نموذجًا لتلك النزاهة (التنزُّه عن الغرض) التي يتعين أن تسِمَ التقرير التاريخي، بفضل منظور الرؤية الفوقي الذي اختاره المؤرخ لنفسه. هذا ما يسميه كاتب حديث بـ «منظور الشِّعْرى اليمانية» Viewpoint of Sirius. هكذا نجد إرنست رينان يكتب عام ١٨٨٠: «قلما تبلغ ثوراتنا، إذا نظرت من النظام الشمسي، مدى حركات الذرات. وإذا نظرت من الشعرى اليمانية ستبدو، بعدُ، أصغر.» أن تتخذ منظور الشعرى تعني، هنا أيضًا، أن تؤدي التدريب الروحي الخاص بالسماح والتحفظ، كيما تحقق النزاهة، والموضوعية، والحكم النقدي.

لم يتسنَّ لي أقدم هنا إلا بضع جوانب من تراثٍ ثري للغاية. إذا شاء المرء (وأود أن أفعل يومًا ما) أن يكتب التاريخ الكامل لثيمة النظر من فوق فإن نصوصًا أخرى كثيرة سوف يتعيَّن أن تؤخذ بعين الاعتبار.[٥] وهنا، في سبيل الختام وصفوة القول، سأقتصر على الاستشهاد بقصيدة بودلير «سمو» Elevation التي يصف فيها هذا الرمزي العظيم خبرة الشاعر. فالشاعر عنده مخلوق لم يكن منذورًا لهذا العالم (كما عبر عن ذلك في قصيدة «طائر القطرس» Albatross: «أجنحته الضخمة تمنعه من المشي»). غير أن الشاعر، بفضل مواهبه الشعرية التي تتيح له أن يلحظ الأشياء من فوق، هو أيضًا كائنٌ قادر على

[٥] لعل أشهر نصوص هذه الثيمة نص «حلم سكيبيو» الذي رواه شيشرون، وقد سبقت الإشارة إليه. وفي «الكوميديا الإلهية» يقول دانتي في «الفردوس»: «أرجعت البصر خلال السموات السبع، فرأيت هذا الكوكب ضئيلًا جدًّا وضائعًا في الفضاء، فابتسمتُ مرغمًا لمثل هذا المنظر المؤسف» (الفردوس، ٢٢، ١٣٣–١٣٥). وفي قصيدة «الخسوف» يقول توماس هاردي: «وأسأل: أهذا الشبح الضئيل هو كل ما يطرحه الفناء الزاخر من الظلال على ساحة الفضاء؟! أكذلك يكون مقياس الكواكب لما تُبديه الأرض ويكشفه عليها الزمان …» وفي قصيدة «قلت للمريخ» للأستاذ العقاد يقول كوكب المريخ ردًّا على ما استهوله من أحوال الأرض المضطربة والمتغيرة:

أرضكم ما زلت أبصرها   نائيًا حينًا وعن كثب
هيِّنٌ ما قد تبدل من   سمتها في هذه الحقب

الإمساك بالتشابهات الخفية بين الأشياء. ونحن بذلك نعود إلى ثيمة «الشعر الحقيقي» عند جوته، الذي هو في الحقيقة ضرب من الفيزيقا، بالمعنى الذي عرفنا به هذا المصطلح آنفًا: محاولة مركَّزة للانغماد في أسرار الطبيعة.

(١) سمو

فوق الغدران، فوق الأودية،
والجبال، والغابات، والسحب، والبحار،
فيما وراء الشمس، وفيما وراء الأثير،
تجوسين يا روحي برشاقة كبيرة،
مثل سباحٍ حاذق يألف البحر،
تمخرين بابتهاج خلال الأبعاد السحيقة،
في فرحٍ رجولي لا يوصف،
حلِّقي بعيدًا عن هذه الأدخنة السامة،
اذهبي طهِّري نفسك في الفضاء الأعلى،
وانهلي مثل شرابٍ سماويٍّ طهور،
اللهب الساطع الذي يملأ الفضاء الصافي،
ووراء الهموم والأسى العميم،
الذي ينيخ على حياتنا الغائمة كالصخر،
سعيدٌ ذلك الذي يُحلِّق بأجنحةٍ شديدة،
نحو الحقول الهادئة والمضيئة،
في الصباح تحلِّق أفكاره طليقة،
نحو السماوات مثل طيور القُبَّر،
ويحلق فوق الحياة ويفهم بغير عناء،
لغة الأزهار ولغة الأشياء البكماء.

الفصل العاشر

الحكيم والعالم

(١) تعريف المشكلة

لم يصف أحد العلاقة بين الحكيم القديم والعالم أفضل مما وصفها برنارد جروثيسن:

> «وعي الحكيم بالعالم هو شيءٌ خاص به وحده. وحده الحكيم من لا ينصرف ذهنه عن الرؤية الكلية طرفة عين. إنه لا ينسى «العالم» أبدًا، غير أنه يفكر ويعمل وعينه على «الكون» … الحكيم جزء من العالم؛ والحكيم كوني. فهو لا يتغافل عن العالم، أو ينسلخ عن كلية الكون … تشكل صورة الحكيم وحدة لا تنفصم مع تمثُّل الإنسان للعالم».[١]

يصدق ذلك على الحكيم الرواقي بصفةٍ خاصة، الذي يتمثل موقفه الأساسي في الارتياح البهيج، في كل لحظة، لحركة العالم التي يوجهها العقل الكلي، حيث كانت. نذكر في ذلك صلاة ماركوس أوريليوس الشهيرة إلى العالم: «كل ما يتناغم معك، أيها العالم، يتناغم معي» (التأملات، ٤–٢٣). ونذكر نظرية ماركوس الاستطيقية، التي قد تكون أقل شهرة، والتي تقوم على نفس الوجهة من الرأي:

> «ومن ثم فأي إنسان لديه شعور واستبصارٌ عميق بتشغيلات «الكل» سوف يجد لذةً ما في كل جانب منها تقريبًا، بما في ذلك النواتج العرضية. مثل هذا الإنسان سوف تُبهجه زمجرة الوحوش بهجة لا تقلُّ عن بهجته بكل تمثيلات المصورين والمثَّالين؛ سوف يرى لونًا من التفتُّح والوسامة في امرأة أو رجلٍ

[١] B. Groethuysen, Anthropologie Philodophique, Paris 1952, Repr. 1980, p. 80.

عجوز؛ ومثل هذا الإنسان سيكون قادرًا على أن ينظر بتوقُّر إلى الفتنة الآسرة في غلمانه أنفسهم. وكثير من مثل تلك المدرَكات لن تروق كل إنسان، بل ذلك الذي أصبح على ألفةٍ حقيقية مع الطبيعة ومع أعمالها.» (التأملات، ٣–١)

كما نذكر أيضًا أن الحكيم الرواقي، مثل سنكا، كان على وعي بأنه جزء من العالم، وكان يغمد نفسه في كلية الكون Toti se Inserens Mundo.

ويمكن أن يُقال الشيء نفسه على الحكيم الأبيقوري، رغم أن الفيزيقا التي يتبنَّاها تعتبر العالم نتاج الصدفة وتستبعد كل تدخلٍ إلهي. غير أن هذا التصور عن العالم كان ملائمًا تمامًا للأبيقوري: فهي تجلب معها متعةً خالصة وسلامًا عقليًّا، وتُحرِّره من الخوف غير المعقول من الآلهة، وتجعله يتلقَّى كل لحظة من عمره كأنها معجزة غير منتظَرة. وكما أوضح هوفمان فبالضبط لأن الأبيقوري يعتبر الوجود نتاج الصدفة المحضة، فهو يحتفي بكل لحظة ويتلقَّاها بكل العرفان كأنها نوع من المعجزة الإلهية. تأتي متعة الحكيم من تأمل العالم في سلام وصفاء. وهو في ذلك يتشبه بالآلهة، الذين لا يشاركون في إدارة العالم حتى لا تفسد عليهم سكينتهم الأزلية. في وصفه لتأمل الحكيم المماثل لتأمل الآلهة — يهتف لوكريتس:

> «تتبدد مخاوف العقل، تنهار أسوار العالم، أرى الأشياء في حركةٍ دائبة خلال الخلاء ... على هذه الأشياء مثلما هي ... تتملَّكني متعةٌ شبه إلهية وهزة خشوع؛ إذ أدرك أن الطبيعة جبلت هكذا غاية في الصفاء والوضوح، وقد طُرحت عارية للبصر من كل جانب.» (لوكريتس، «في طبيعة الأشياء»)

هنا قد يعترض القارئ قائلًا: حسن، ولكن من الحق أيضًا أن الحكمة القديمة، سواء الأفلاطونية أو الأرسطية، أو الرواقية، أو الأبيقورية — كانت مرتبطة بعلاقةٍ وثيقة بالعالم؛ ولكن أليست هذه النظرة القديمة للعالم عتيقة الزي؟ إن العالم الكمِّيَّ للعلم الحديث غير قابل للتمثُّل، ولا يشعر المرء داخله إلا بالعزلة والضياع. الطبيعة اليوم لا تعدو أن تكون «بيئة» الإنسان؛ وقد أصبحت مشكلةً إنسانيةً خالصة، مشكلة التلوث الصناعي. ولم يعد لفكرة العقل الكلي أي معنًى.

كل هذا صحيح تمامًا. ولكن هل يمكن لخبرة الإنسان الحديث أن تردَّ إلى ما هو تقنيٌّ-علميٌّ خالص؟ أليس للإنسان الحديث أيضًا خبرته بالعالم بما هو عالم؟ ألا يمكن أيضًا لهذه الخبرة أن تفتح له طريقًا نحو الحكمة؟

(٢) عالم العلم وعالم الإدراك اليومي

قد يكون من تحصيل الحاصل أن نُقرَّ بأن العالم الذي ندركه في خبرتنا اليومية مختلفٌ جذريًّا عن العالم غير القابل للتمثُّل الذي يشيده العلم. صحيح أن عالم العلم، بفضل تطبيقاته التكنولوجية العديدة، يحول تحويلًا جذريًّا بعض جوانب حياتنا اليومية؛ غير أن علينا أن ندرك أن طريقتنا في إدراك العالم في حياتنا اليومية لا تتأثر جذريًّا بتصورات العلم. إن الشمس لتطلع وتغيب، وإن الأرض لثابتة لا تتحرك، في خبرة كلٍّ منا، حتى في خبرة عالم الفلك عندما يعود إلى بيته ليلًا.

قدم ميرلوبونتي، مقتفيًا أثر هسرل، بعض التأملات الرائعة في هذا التعارض بين عالم العلم وعالم الإدراك:

> «إن عالم العلم مشيد برُمَّته على العالم كما ندركه (Sur le Monde Vécu)، وإذا أردنا حقًّا أن نفكر داخل نطاق العلم نفسه، لكي نقدر بدقة مجاله ومعناه، فلا بد لنا أولًا من أن نوقظ هذه الخبرة بالعالم، التي يُعدُّ العلم هو التعبير الثانوي عنها.» (ميرلوبونتي، «فينومينولوجيا الإدراك»)

بالنسبة للخبرة الوجودية المعيشة فإن الأرض لا تعدو أن تكون تلك الأرضية الثابتة التي أنا أتحرك بالنسبة إليها، ذلك المرجع الأساسي لوجودي. إن هذه الأرض، الثابتة بالنسبة لحركاتنا المدركة، هي ما يستخدمه حتى الفلكي كنقطةٍ مرجعية، حتى عندما تبدو له الأرض من أعماق الفضاء مثل كرةٍ زرقاءَ صغيرة. تطلعنا تحليلات هسرل وميرلوبونتي على أن الثورة الكوبرنيقية، التي ألهمت الكثير من العمل الفلسفي في كتيبات الفلسفة، لا تزعج إلا الخطاب النظري للمثقفين عن العالم، ولكنها لا تغير أي شيء في إدراكنا اليومي المعتاد للعالم.

غير أننا يجب أن نكون أكثر تحديدًا في مسألة التعارض بين عالم العلم وعالم الإدراك اليومي. إن السبب الذي من أجله يريدنا هسرل وميرلوبونتي أن نعود إلى عالم الإدراك المعيش، أو بالأحرى إلى هذا «الإدراك-بوصفة-عالمًا»، هو أن نصبح «واعين» به. هذا الوعي بدوره سوف يحول إدراكنا نفسه للعالم تحويلًا جذريًّا؛ لأنه لن يعود إدراكًا لأشياءَ محددة، بل إدراكًا للعالم كعالم، و(عند ميرلوبونتي بخاصة) إدراكًا لـ «وحدة» العالم

والإدراك. يرى هسرل[٢] وميرلوبونتي أن الفلسفة ليست غير هذه العملية التي بواسطتها نحاول «أن نعيد تَعلُّم أن نرى العالم».

ويمكننا أن نقول، بمعنًى ما، إن عالم العلم وعالم الفلسفة — كلاهما معارض على طريقته لعالم الإدراك المعتاد. أما في حالة العلم فيأخذ هذا التعارض شكل إقصاء الإدراك: فالعلم يُصوِّر لنا عالمًا مختزلًا، بواسطة كلٍّ من الوسائل الرياضية والتكنولوجية، إلى جوانبه الكمِّية. وأما الفلسفة فهي، من جهتها، تُعمِّق وتحوِّل الإدراك الاعتيادي، فتحملنا على أن نصبح واعين بهذه الواقعة ذاتها؛ واقعة أننا «ندرك العالم»، وأن العالم هو ذلك الذي نحن ندركه.

ونحن نجد تمييزًا مثيلًا بين الإدراك المعتاد والإدراك الفلسفي في كتابات برجسون. يصف برجسون هذا الفرق كما يلي:[٣]

> «تتطلب الحياة أن نضع غمائم على أعيننا فلا ننظر يمينًا ولا شمالًا ولا وراء، بل ننظر أمامنا فحسب، في الاتجاه الذي يُفترَض أن نسير فيه. لكي نعيش يتعيَّن علينا أن نكون انتقائيين في معرفتنا وذاكرتنا، ولا نحتفظ إلا بما يُسهم في فعلنا على الأشياء.»

ويمضي برجسون قائلا: «ولنا أن نقول الشيء نفسه عن الإدراك. فالإدراك بوصفه مساعدًا على الفعل يعزل، من بين مجموع الأشياء الواقعية، تلك التي تهمنا.» غير أن بعض الناس ولدوا منسلخين (عن الواقع)؛ أولئك هم الفنانون.

> «وهؤلاء حينما ينظرون إلى شيء فإنهم لا يرونه لأنفسهم، بل لنفسه هو! وهم لا يدركون لمجرد العمل والتصرف، بل يدركون للإدراك ذاته، أعني لغير ما غاية، اللهم إلا المتعة وحدها ...»

[٢] انظر، من أجل الإحاطة بمعنى الفينومينولوجيا، ترجمتنا لمحاضرة إدموند هسرل «الفينومينولوجيا الخالصة (البحتة) — المحاضرة الافتتاحية في فرايبورج ١٩١٧»، في كتاب «فهم الفهم — مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر»، دار النهضة العربية، بيروت، ٢٠٠٣م، ص١٠٩–١٢٥، وما يلي ذلك من شرح لفكر هسرل، والرد الفينومينولوجي، بتفصيل مناسب ص١٢٥–١٤٧.

[٣] H. Bergson, La Pensée et le Mouvant, Paris 1946, pp. 152f.

«هذا الذي تفعله الطبيعة مرةً واحدة في حقبةٍ طويلة، من جراء التشتُّت، لحفنة من الأشخاص المتميزين، ألا تحاول الفلسفة فعل الشيء نفسه، بمعنًى آخر وبطريقةٍ أخرى، لكل شخص؟ أليس دور الفلسفة هو أن تعيدنا إلى إدراكٍ للواقع أكملَ وأتمَّ، بواسطة نوع من إزاحة انتباهنا؟»

«إزاحة الانتباه» Displacement of Attention الذي تحدث عنه برجسون، شأنه شأن «الرد الفينومينولوجي» Phenomenological Reduction عند ميرلوبونتي، هو في الحقيقة تحولٌ حاسم Conversion: قطيعةٌ جذرية مع الغيبوبة التي يعيش فيها الإنسان عادة. إن الإدراك النفعي الذي لدينا للعالم في الحياة اليومية، هو، في الحقيقة، يُخفي عنا العالم بما هو عالم. إن الإدراك الاستطيقي والإدراك الفلسفي للعالم لا يتسنَّى إلا بتحولٍ تام لعلاقتنا بالعالم: إن علينا أن ندركه من أجله هو وليس من أجلنا نحن.

(٣) الإدراك الاستطيقي

يعتبر برجسون، وميرلوبونتي كما سنرى، الإدراك الاستطيقي نوعًا من النموذج للإدراك الفلسفي. والحقيقة، كما بين ج. ريتر J. Ritter، أن ازدهار العلم الحديث، من القرن ١٨ فصاعدًا، والتحول الذي أحدثه في علاقة الفيلسوف بالطبيعة، هو الذي خلق وعيًا بضرورة إيجاد شكلٍ استطيقي من الإدراك، لكي يسمح للوجود — Man's Dasein[٤] — أن يحتفظ بالبعد الكوني الضروري للوجود الإنساني. وقد بيَّن باومجارتن Baumgarten في كتابه Aesthetica في زمنٍ مبكر (١٧٥٠م) التعارض بين «الحقيقة الاستطيقية» و«الحقيقة المنطقية»: الحقيقة المنطقية، مثلًا، هي معرفة كسوف للشمس يلائم عالم فلك، بينما الحقيقة الجمالية قد تكون، مثلًا، إدراكًا عاطفيًّا من جانب أحد الرعاة لنفس الظاهرة كما يصفها لحبيبته. وقد بين كانْت أيضًا، في كتابه «نقد ملكة الحكم» عام ١٧٩٠م، التعارض بين الإدراك الاستطيقي والمعرفة العلمية. يقول كانت: لكي ندرك أن المحيط جليل Sublime فليس من الضروري أن نلحق به كل صنوف المعرفة الجغرافية أو المتيورولوجية ونحن ننظر إليه. وإنما «يجب على المرء أن يبصر المحيط — المحيط

[٤] «الدازاين» Dasein مصطلح هيدجري يكثر تداوله بين الوجوديين، ويعني حرفيًّا «الموجود-هناك» There-being، أي الوجود الجزئي المتعيَّن المحدَّد كوجود الإنسان الفرد.

بذاته — مثلما يفعل الشعراء تمامًا، وفق ما يصوِّره للعين حصرًا، عندما تتأمله سواء في هدأته، إذ يتخذ شكل مرآةٍ رائقة من الماء، أو في ثورته العنيفة، كأنه هاويةٌ تُهدِّد بابتلاع كل شيء.» عندما كتب كارس C. G. Carus، بين ١٨١٥م و١٨٣٠م، كتابه «رسائل في فن تصوير المناظر الطبيعية»، ميَّز هذا الفن بأنه «فن تمثيل حياة الأرض». يذهب كارس إلى أننا بفضل الإدراك الاستطيقي يمكن أن تدوم لنا هذه العلاقة المعيشة المبصرة بالأرض، والتي تُشكِّل بُعدًا ضروريًّا للوجود الإنساني.

هكذا قد يُتيح لنا الإدراك الاستطيقي المنزَّه عن الغرض — أن نتخيَّل ما قد يعنيه الوعي الكوني بالنسبة للإنسان الحديث. وإن الفنانين المحدثين المتأملين في فنهم ليعتبرون هذا الإدراك الاستطيقي ملازمًا مندمجًا ومكونًا أصيلًا لأية خبرةٍ مكتملة بالعالم.

والفنان الحديث، في المقام الأول، يشارك عن وعي في الحياة الكونية، إذ يمارس الخلق الفني. يقول بول كلي Paul Klee: «يظل الحوار مع الطبيعة هو الشرط الضروري بالنسبة للفنان. فالفنان إنسان. وهو نفسه طبيعة، جزء من الطبيعة داخل نطاق الطبيعة.»[٥] هذا الحوار مع الطبيعة يفترض مسبقًا تواصلًا شديدًا مع العالم، غير مقصور على القنوات البصرية: «فالفنان اليوم أفضل من الكاميرا وأكثر حذقًا ودقةً ... إنه مخلوق على الأرض ومخلوق داخل العالم؛ مخلوق على نجم بين نجومٍ أخرى.» من هنا كانت هناك، وفقًا لكلي وسائل غير الوسيلة البصرية لتأسيس العلاقة بين النفس وموضوعها. ثمة حقيقة أننا نضرب جذورنا في نفس التربة، ويجمعنا مشتركٌ عام في الكون. يعني ذلك أن الفنان يجب أن يرسم وهو في حالة يشعر فيها بوحدته مع الأرض ووحدته مع العالم.

الفن التجريدي إذن يبدو عند كلي كأنه ضرب من الامتداد لعمل الطبيعة:

> «إن تقدم الفنان في ملاحظة الطبيعة ورؤيتها يُفضي به إلى رؤيةٍ فلسفية للعالم، تسمح له أن يخلق أشكالًا مجردة كما يشاء ... هكذا يخلق الفنان أعمالًا فنية (أو يشارك في خلق أعمال) هي صورة للعمل الخالق للرب ... ومثلما يقلدنا الأطفال وهم يلعبون، كذلك نحن، في لعبة الفن، نقلِّد القوى التي خلقت، وما تنفك تخلق، العالم ... إن ديناميات عملية الخلق تشغف الفنان أكثر مما يشغفه العالم المنظور كنتاج لهذه العمليات.»

[٥] P. Klee, Théorie de l'art moderne, Paris 1964, Repr. 1985, pp. 42–6.

ونحن نصادف هذا الوعي الكوني مرةً أخرى عند سيزان.[٦] يقول سيزان: «هل رأيت ذلك العملاق تينتوريتو[٧] في فينيسيا،

> حيث الأرض والبحر، الكرة الأرضية المائية، مُدلَّاة فوق رءوس الناس؟ الأفق يتحرك بعيدًا في المدى القصيِّ، العمق، الأبعاد الأوقيانوسية، الأجسام تطير، امتلاءٌ هائل، خريطة العالم؛ الكوكب يقذف، يسقط ويتدحرج وسط الأثير! … لقد كان يتنبأ لنا. كان لديه من الأصل نفس الحواز الكوني الذي يستغرقنا الآن … أما عني فأنا أريد أن أُبدِّد نفسي في الطبيعة، أن أنمو معها مرةً ثانية، مثلها … في بقعة من الأخضر سيتدفق دماغي كله مع النسغ المتدفق في الأشجار … اتساع العالم، سيل العالم، في قدرٍ ضئيل من المادة.»

المصور عند كلي، كما رأينا، يشعر بأنه «كسرة من الطبيعة، داخل نطاق الطبيعة»، ونحن نجد الثيمة نفسها عند Roger Caillois في كتابه «الاستطيقا العامة» Generalized Aesthetics، فيما يتصل بخبرة الجمال:

> «تشكل بِنيات الطبيعة كلتا النقطتَين المرجعيتَين، الأولى والأخيرة، لكل جمال يمكن تخيُّله، رغم أن الجمال هو تقديرٌ «بشري». وما دام الإنسان نفسه ينتمي للطبيعة، فمن الممكن بسهولة أن تغلق الدائرة، وأن يكون شعور الإنسان بالجمال مجرد انعكاس لحالته ككائنٍ حي وجزءٍ مندمج بالعالم. ولا يترتب عن هذا أن الطبيعة هي نموذج الفن، بل إن الفن يشكل حالةً خاصة من الطبيعة؛ تلك التي تحدث عندما يمر الفعل الاستطيقي بالعملية الإضافية للتصميم والتنفيذ.»[٨]

---

[٦] Cf. J. Gasquet, Cézanne, Paris 1988, p. 154.

[٧] تينتوريتو Tintoretto (١٥١٨–١٥٩٤م) رسامٌ إيطاليٌّ شهير من القرن السادس عشر، ولد في فينيسيا. تتميز أعماله بالأشكال العضلية والإيماءات الدرامية والجرأة في استخدام المنظور. وينصح القارئ بالاطلاع على بعض أعماله بالشبكة، حتى يتسنَّى له فهم الفقرة اللاحقة على وجهها.

[٨] R. Caillois, Esthétique Généralisée, Paris 1962, p. 8.

تشترك العملية الفنية مع عملية الخلق التي تقوم بها الطبيعة في خاصية جعل الأشياء مرئية ودفعها إلى الظهور. وقد أَوْلى ميرلوبونتي هذه الفكرة تركيزًا كبيرًا:[٩] «لا يعود الفن يحاكي الأشياء المرئية؛ بل يجعل الأشياء مرئية.» إنه الطبعة الزرقاء لنشوء الأشياء. تبين اللوحات الفنية كيف تصبح الأشياء أشياء وكيف يصبح العالم عالمًا … كيف تصبح الجبال، في نظرنا، جبالًا. تجعلنا اللوحات نحسُّ وجود الأشياء: حقيقة أن «الأشياء ها هنا». «عندما يسعى سيزان وراء العمق»، يقول ميرلوبونتي، «فإن ما يلتمسه في الحقيقة هو احتراق الوجود.»

هكذا تتيح لنا خبرة الفن الحديث أن نلمح — بطريقة هي في نهاية التحليل فلسفية — معجزة الإدراك نفسه، الذي يكشف لنا العالم. غير أننا لا يمكننا أن ندرك هذه المعجزة إلا بالتأمل في الإدراك، وتحويل انتباهنا. بهذه الطريقة يمكننا أن نغيِّر علاقتنا بالعالم، وعندما نفعل ذلك، يدهشنا العالم. نوقف فجأة «إلفنا بالعالم، وهذا التوقف لا يمكن أن يُعلِّمنا إلا التدفق التلقائي للعالم.» لكأننا في مثل هذه اللحظات نرى العالم يظهر أمام أعيننا للمرة الأولى.

(٤) المتفرج البكر

ليس ثمة ما هو جديد فيما قلناه حتى الآن. وإنما استدعيناه لكي نحدد تلك المنطقة من خبرتنا التي قد تكون بها علاقة بالعالم تحمل بعض الشبه بتلك التي كانت قائمة بين الحكيم القديم والكون؛ أي عالم الإدراك. نحن الآن في موضع يظهرنا على أنه، منذ الأزمنة القديمة، كان ثمة تدريبات حاول الفلاسفة بواسطتها أن يحولوا إدراكهم للعالم، بطريقةٍ مماثلة للرد الفينومينولوجي عند ميرلوبونتي، أو لتحول الانتباه الذي تحدَّث عنه برجسون. إن الخطابات الفلسفية التي عبر بها (أو برر) برجسون وميرلوبونتي والفلاسفة القدامى — عن الإجراء الذي يؤدي إلى تحويل الانتباه — مختلفة للغاية بعضها عن بعض، مثلما أن حديثَي كلي وسيزان عن التصوير يجب ألا يختلطا بفينومينولوجيا ميرلوبونتي. ولكن مهما يكن من شيء فإن ميرلوبونتي كان على وعيٍ عميق بأنه، وراء

[٩] M. Merleau-Ponty, “L’Oeil et l’Esprit,” Les Temps Modernes 27 (1961), pp. 217, 219.

اختلافات الأقوال وفوقها، فإن خبرات كلي أو سيزان تداخلت مع خبراته. والشيء نفسه يمكن أن يُقال عن تشابه الخبرة الذي بوسع المرء أن يلمحه وراء نصوصٍ معينةٍ لافتة للغاية من العصر القديم.

ولننظر في هذه الفقرة، على سبيل المثال، من إحدى رسائل سنكا إلى لوسيليوس: أما عني فأنا عادة أقضي وقتًا كبيرًا في تأمل الحكمة. أنظر إليها بنفس الانشداه الذي أنظر به، في مناسباتٍ أخرى، إلى العالم، هذا العالم الذي أشعر كثيرًا جدًّا كأنني أراه للمرة الأولى (Tamquam Spectator Novus). إذا كان سنكا يتحدث عن الانشداه فلأنه أحيانًا يجد أنه يكتشف العالم فجأة، «كأنما هو يراه لأول مرة.» في مثل هذه اللحظات فإنه يصبح واعيًا بالتحول الذي يجري في إدراكه للعالم. في الأوقات العادية لم يكن سنكا يرى العالم في حقيقة الأمر ومن ثم لم يكن مندهشًا به. الآن، وفجأة، هو مشدوه لأنه يرى العالم بأعينٍ جديدة.

وقد كان لوكريتس الأبيقوري على دراية بنفس الخبرة شأن سنكا الرواقي. في الكتاب الثاني من «في طبيعة الأشياء» يعلن لوكريتس أنه يزمع تعليمًا جديدًا: «حقيقةٌ جديدةٌ مذهلة توشك أن تقرع آذانكم، ووجهٌ جديد للأشياء أن يكشف نفسه.» لا عجب، حقًّا، أن يصدم الخيال هذا التعليم الجديد: يوشك لوكريتس أن يقرر وجود فضاء لا نهائي، وداخل هذا الفضاء اللانهائي وجود كثرة من العوالم. ولكي يعد قارئه لهذه الجدة يقدم لوكريتس بعض الاعتبارات عن استجابات الجنس البشري السيكولوجية للأشياء الجديدة. فمن جهة، يقول لوكريتس، نجد الشيء الجديد صعب التصديق؛ فأيما شيء يُربك عاداتنا الذهنية يبدو لنا كاذبًا وغير مقبول ابتداءً. غير أننا ما إن نعترف به فإن نفس القوة التي للعادة، والتي جعلت الجدة مدهشة ومفارقة تجعلها لاحقا تبدو تافهة مبتذلة، فيتضاءل إعجابنا شيئا فشيئا. ثم يصف لوكريتس كيف سيبدو العالم لنا لو أننا رأيناه للمرة الأولى:

> «أولًا وقبل كل شيء لون السماء الرائق البراق، وكل ما تضمُّه داخلها، النجوم التي تجول هنا وهناك، والقمر وإشعاع الشمس بضوئها الباهر، كل هذه الأشياء إذا ما شاهدها الفانون لأول مرة، إذا وضعت أمام أنظارهم بغتة، فأية قصة تُروى يمكن أن تكون أكثر إدهاشًا من هذه الأشياء؟ وأي شيء كان يمكن أن يجول بخلد أقوام البشر؟ … ولكن انظر الآن كيف لا يلتفت أحد، بعد أن

> نال منه الضجر وأتخم بالمرائي، ولا يتنازل بأن يرنو إلى الأصقاع الساطعة من السماء.» (لوكريتس، «في طبيعة الأشياء»)

هذه النصوص مهمة لغرضنا إلى أقصى حد. فهي تُثبت أنه حتى في العصر القديم لم يكن الناس واعين بالعيش في العالم. لم يكن لديهم متَّسع للنظر إلى العالم، وكان الفلاسفة يُحسُّون إحساسًا شديدًا بالمفارقة الفاضحة للحالة البشرية: فالإنسان يعيش في العالم دون أن يدرك العالم. وقد أدرك برجسون إدراكًا صحيحًا هذا الموقف عندما ميَّز بين الإدراك النفعي المعتاد الضروري للحياة وبين الإدراك المنزَّه المنسلخ عند الفنان أو الفيلسوف. إن ما يفصلنا عن العالم، إذن، ليس طابع عدم القابلية للتمثيل الذي يَسِمُ العالم العلمي (فالعالم الذي نعيش فيه هو في النهاية عالم الإدراك المعيش)، ولا هو الشكوك المعاصرة حول الصفة العقلانية للعالم؛ فقد أنكر لوكريتس بالفعل هذه العقلانية. لم يكن الناس في العصر القديم يدرون بالعلم الحديث، ولا كانوا يعيشون في مجتمعٍ تكنولوجيٍّ صناعي؛ غير أن القدماء لم يكونوا ينظرون إلى العالم قط أكثر مما نفعل نحن في العادة. هكذا هو الوضع البشري؛ فلكي يعيش الجنس البشري كان لزامًا عليه أن «يؤنسن» العالم، أي أن يحوله، بواسطة عمله وبواسطة إدراكه أيضًا، إلى طاقم من «الأشياء» المفيدة للحياة. هكذا نصطنع موضوعات قلقنا ونصطنع معاركنا، وطقوسنا الاجتماعية، وقيمنا التقليدية. هذا ما يبدو عليه عالمنا. نحن لم نعد نرى العالم بما هو عالم. فالأمثل أن:

> نرى كل شيء،
> ونرى أنفسنا في كل شيء
> ملتئمة وكلًّا
> إلى الأبد.[١٠]

العائق إذن عن إدراك العالم ليس قائمًا في الحداثة، بل داخل الإنسان نفسه. إن علينا أن نفصل أنفسنا عن العالم بما هو عالم من أجل أن نعيش حياتنا اليومية، ولكن علينا أن نفصل أنفسنا عن عالم كل يوم من أجل أن نعيد اكتشاف العالم بما هو عالم.

---

[١٠] Rainer Maina Rilke, Duino Elegies, Eighth Elegy.

(٥) اللحظة

هناك نصٌّ شهير يمكن أن نرى فيه صدى التعاليم القديمة واستباقًا لمواقفَ حديثةٍ معينة: هو «تأملات متجول وحيد» لروسو. الشيء اللافت في هذه الفقرة هو أننا لا يسعنا إلا أن نلحظ الصلة الوثيقة القائمة، عند روسو، بين النشوة الكونية وتحول موقفه الداخلي تجاه الزمن. من جهة «يفرُّ منه كل شيءٍ فردي فلا يرى ويحسُّ إلا بما هو في الكل»،[١١] ولكن، في الوقت نفسه، «لا يعود الزمن يعني أي شيء (له) ... الحاضر يدوم إلى الأبد، دون أن يدع أحدًا يحسُّ بمدته، ودون أي أثر للتتالي. ما من إحساس — لا بالحرمان ولا بالمتعة، لا باللذة ولا بالألم، لا بالرغبة ولا بالخوف — ليس غير إحساسٍ واحدٍ وحيد ... بوجودنا.»[١٢] هنا يحلِّل روسو، بطريقةٍ جد رائعة، العناصر التي تُشكِّل الإدراك المنزَّه للعالم وتجعله ممكنًا. المطلوب هو التركيز على اللحظة الحاضرة، تركيزًا تكون فيه الروح، بمعنًى ما، بلا ماضٍ ولا حاضر، إذ تخبر الإحساس البسيط ... «الإحساس بالوجود». غير أن هذا الإحساس ليس مجرد انطواء المرء على نفسه؛ فالإحساس بالوجود هو، على العكس، الإحساس بالوجود «في الكل» والإحساس بـ «وجود الكل».

عند روسو يعدُّ كل هذا حالةً سلبية، صوفية تقريبًا، أما عند القدماء فمن الواضح تمامًا أن تحول نظرة المرء إلى العالم كان وثيق الارتباط بتدريبات تشمل تركيز ذهنه في اللحظة الحاضرة. تتألف هذه التدريبات عند الرواقية وعند الأبيقورية معًا من «انسلاخ المرء عن المستقبل والماضي» لكي «يحصر اللحظة الحاضرة».[١٣] مثل هذا التكنيك يوفر للذهن — المتحرر من عبء الماضي وتحيزاته وشواغل المستقبل وهمومه — ذلك الانسلاخ الداخلي، والحرية والسلام، وهي متطلبات لا غنى عنها لإدراك العالم بما هو عالم. وفضلًا عن ذلك فإن لدينا هنا نوعًا من العِلِّية المتبادلة: يكتسب العقل سلامًا وصفاءً، إذ يصبح واعيا بعلاقته مع العالم، إلى حد أنه يعيد وضع وجودنا داخل المنظور الكوني.

من شأن التركيز على اللحظة الحاضرة أن يجعلنا نكتشف القيمة اللانهائية والمعجزة غير المنتظرة لوجودنا في العالم. يتضمن التركيز على اللحظة الحاضرة تعليق جميع

[١١] J. J. Rousseau 1964, 7th Promenade, p. 126.

[١٢] Ibid, 5th Promenade, p. 102.

[١٣] Delimit the Present Instant.

مشروعاتنا للمستقبل. وبتعبيرٍ آخر، يتضمن أننا يجب أن نفكر في اللحظة الحاضرة على أنها «آخر» لحظة، وأننا نعيش كل يوم وكل ساعة كما لو كانت ساعتنا الأخيرة. هذا التدريب عند الأبيقوريين يكشف ضربة الحظ المذهلة التي مكنت لنا أن نعيش في العالم كل لحظة نعيشها.

> «اعتبر أن كل يوم يطلع عليك سيكون اليوم الأخير لك. إذا فعلت ذلك ستتلقى كل ساعة غير منتظرة بالشكر والعرفان.» (هوراس، «رسالة»)
>
> «تلقَّ كل لحظة من الزمن المتراكم كأنها أتت إليك بضربة حظ لا تُصدَّق».[١٤]
>
> «ذرِ النفس تأخذ فرحها في الحاضر، وتعلَّم أن تكره الانشغال بهموم المستقبل.» (هوراس، «قصائد»)

والرواقيون أيضًا، وإنْ لأسبابٍ مختلفة، يشاركون في موقف الدهشة هذا مما يظهر ويحدث في كل لحظة. وبالنسبة للرواقيين فإن كل لحظة تطوي داخلها العالم كله، وتاريخ العالم كله. ومثلما أن كل لحظة تفترض مسبقًا هول الزمان، فإن جسدنا يفترض مسبقًا العالم كله. إنما «داخل أنفسنا» يمكننا أن نخبر انوجاد الواقع وحضور الوجود. ونحن حين نصبح واعين باللحظة الواحدة من حياتنا، بضربةٍ واحدة من قلبنا، يمكننا أن نشعر بأنفسنا موصولين بهول الكون كله، وبالحقيقة المدهشة لوجود العالم. العالم كله موجود في كل جزء من أجزاء الواقع، هذه الخبرة باللحظة تتطابق عند الرواقيين مع نظريتهم في التداخل المتبادل لأجزاء العالم. غير أن هذه الخبرة ليست مرتبطة بالضرورة بأي نظرية. فنحن نجد تعبيرًا عنها، مثلًا، في الأبيات التالية لوليم بليك:

> لكي ترى عالمًا في حبة رمل،
> وسماءً في زهرةٍ برِّيَّة؛
> اقبضْ على اللانهاية في راحة يدك،
> وعلى الأبد في ساعة.

[١٤] M. Gigante, Richerche Filodemee, Naples 1983, pp. 181, 215–16.

أن ترى العالم لآخر مرة هو مثل أن تراه لأول مرة Tamquam Spectator Novus. هذا الانطباع يمكن أن يتولد من التفكير في الموت، الذي يكشف لنا الطابع الإعجازي لعلاقتنا بالعالم: في خطر دومًا، مباغتة دومًا. ويمكن أن يتولد هذا الانطباع أيضًا من الشعور بالجدة الناجم من تركيز المرء انتباهه على لحظةٍ واحدة، لحظة من لحظات العالم؛ عندئذٍ يبدو العالم كأنه ينوجد ويولد أمام عينَيك. عندئذٍ ندرك العالم بوصفه «طبيعة» بالمعنى الإتيمولوجي للعالم: فيزيس، حركة النمو والميلاد تلك التي بواسطتها تظهر الأشياء ذاتها. نحن نخبر أنفسنا كحركة أو لحظة من هذه الحركة؛ الحدث الهائل الذي يتجاوزنا هو دائمًا هناك أمامنا بالفعل وهو دائمًا متجاوز لنا. نحن نولد مع العالم. إن الشعور بالوجود الذي تحدَّث عنه روسو هو بالضبط هذا الشعور بالهوية بين وجود العالم ووجودنا نحن.

(٦) الحكيم والعالم

كان سنكا مشدوهًا بمشهد العالم (الذي تأمَّله تأمُّل المتفرج البكر)، ومشدوهًا بمشهد الحكمة بنفس الدرجة. وكان يعني بـ «الحكمة» صورة الحكيم كما رآها متجسدة في شخصية الفيلسوف سكستوس Sextos.

هذا توازٍ دالٌّ للغاية. ثمة في الحقيقة تشابهٌ دقيق بين الحركة التي نقارب بواسطتها رؤية العالم، وتلك التي نتصور بها صورة الحكيم. فأولًا، منذ محاورة «المأدبة» لأفلاطون اعتبر الفلاسفة القدماء صورة الحكيم كنموذج لدورٍ بعيد المنال، ذلك الدور الذي يسعى محب-الحكمة Philo-Sopher أن يحاكيه سعيًا متجددًا على الدوام يمارسه كل لحظة. بذلك كان تأمُّل الحكمة كما تتجسد في شخصيةٍ محددة هو أن يؤدي المرء حركة للنفس، عبر حياة هذه الشخصية، تقوده إلى تمثُّل الكمال المطلق، الذي يتجاوز ويعلو على كل تحقُّقاته الممكنة. كذلك الأمر في تأمل جانبٍ جزئي من العالم، فإن التأمل يكتشف كلية العالم متجاوزًا المنظر الطبيعي الذي يلمح في لحظة بعينها، ومتخطيًا إياه في الطريق إلى تمثُّلٍ للكل الذي يعلو على كل شيءٍ مرئي.

والتأمل الذي يذكره سنكا هو فوق ذلك نوع من التفكُّر الموحَّد Unitive Contemplation. فلكي «ندرك» العالم يتعين علينا أن ندرك هويتنا مع العالم، وذلك بتدريب للتركيز على اللحظة الحاضرة. وبالمثل إذا أردنا أن ندرك الحكمة يتعيَّن علينا أن ننخرط في تدريب للحكمة؛ فنحن لا يمكننا أن نعرف شيئًا ما إلا بأن نصبح مثل

موضوعنا. هكذا، بواسطة تحولٍ كلي، يمكن أن نجعل أنفسنا منفتحين على العالم وعلى الحكمة. من هنا كان سنكا مشدوهًا ومنتشيًا بمرأى الحكمة مثلما كان بمرأى العالم. كان الأمر بالنسبة إليه في كلتا الحالتين أمر اكتشاف يتحصل بفضل تحولٍ داخلي وتغيرٍ كامل في طريقته في الرؤية وفي العيش. وفي نهاية التحليل فإن كلًّا من العالم كما يدرك في وعي الحكيم، ووعي الحكيم نفسه، منغمدًا في كلية العالم، ينكشفان لمحب الحكمة في حركةٍ واحدةٍ فريدة.

الفصل الحادي عشر

الفلسفة كطريقة للعيش

«كل شخص، يوناني أو بربري،[١] يتدرَّب على الحكمة ويعيش حميدًا بريء الساحة، فإنه يعمد إلى ألا يرتكب ظلمًا ولا يردُّ الظلم بالظلم؛ بل يجتنب صحبة الفضوليين ويزدري الأماكن التي يقضون فيها وقتهم — المحاكم، والمجالس، والأسواق، والتجمعات — وباختصار، كل نوع من اللقاء أو الاجتماع بأناس لا فكر لهم. ولما كان هدفهم هو حياة سلام وصفاء فإنهم يتأملون الطبيعة وكل شيء يوجد فيها؛ إنهم يستكشفون الأرض بشغف والبحر والهواء والسماء وكل طبيعة توجد فيها. وفي الفكر هم يصحبون القمر والشمس ودورات النجوم الأخرى، سواء الثابتة أو الجائلة. تظل أجسامهم على الأرض بينما يزوِّدون أرواحهم بأجنحة حتى يشاهدوا، مصعدين في الأثير، القوى التي تكمن هناك، كما يليق بأولئك الذين أصبحوا حقًّا مواطني العالم. مثل هؤلاء يعتبرون العالم كله مدينتهم، ومواطنيه رفاق الحكمة؛ وقد تلقَّوا حقوقهم المدنية من الفضيلة، التي عُهِد إليها بترؤُّس دولة العالم. هكذا هم، تعوَّدوا، ممتلئين بكل الفضائل، ألا يهتموا بما لا يهمُّ؛ فهم محصَّنون من الملذات والرغبات معًا؛ وهم، باختصار، يسعون دائمًا إلى أن يعلوا بأنفسهم فوق الأهواء … إنهم لا ينهارون تحت ضربات القدر لأنهم تحسَّبوا لها مقدمًا (فالتحسُّب يجعل من السهل احتمال حتى أصعب الحوادث التي لا نريدها؛ إذ إن العقل عندئذٍ لا يجد فيما حدث

[١] Barbarian، أي من الأغيار غير اليونانيين، ولم تكن اللفظة في الأصل تحمل المتضمنات السلبية التي التصقت بها فيما بعدُ.

> أمرًا عجيبًا أو جديدًا، بل يتلقَّاه بتبلُّد مثلما يتلقَّى كل ما هو قديمٌ مستهلَك). من الواضح أن مثل هؤلاء، الذين يجدون فرحهم في الفضيلة، هم في مهرجانٍ حافل طول حياتهم. هم، وقليل ما هم، أشبه بجمرات حكمةٍ باقية الاتِّقاد في مدنهم، لكيلا تنطفئ الفضيلة وتختفي من جنسنا البشري. فإذا ما أحسَّ الناس في كل مكان بما تحسُّه هذه القِلَّة المصطفاة، وصاروا مثلما قصدت الطبيعة لهم أن يكونوا: أنقياء من الرنق، أبرياء من الملامة، محبِّين للحكمة، مبتهجين بالجميل لأنه جميل فحسب، غير منتظرين أي شيء عداه ... هنالك ستكون مدننا مترعة بالسعادة، ولن يعرف الناس أي سبب للحزن أو الخوف، بل سيكونون مفعَمين بكل أسباب الفرح والهناء بحيث لن تخلو لحظة لديهم من الضحك البهيج؛ ودورة السنة كلها، حقًّا، ستكون مهرجانًا لهم.» (فيلون السكندري، «في القوانين الخاصة»)

في هذه الفقرة من فيلون السكندري، المستوحاة من الرواقية، يقفز إلى الواجهة بوضوح جانب من الجوانب الأساسية للفلسفة في الحقبتَين الهلينستية والرومانية. خلال هذه الفترة كانت الفلسفة «طريقة للعيش» (أسلوب حياة). ليس يعني ذلك أنها كانت نوعًا محددًا من السلوك الأخلاقي، وانظرْ إلى الدور الذي يلعبه تأمل الطبيعة في فقرة فيلون؛ إنما يعني أن الفلسفة كانت طريقة وجود-في-العالم، تلك الطريقة التي تتعين ممارستها في كل لحظة، وكان هدفها أن تحوِّل حياة الفرد بأكملها.

كان مجرد اللفظ Philo-Sophia (محبة الحكمة) عند القدماء يكفي للتعبير عن هذا المفهوم للفلسفة. في محاورة «المأدبة» بين أفلاطون أن سقراط، رمز الفيلسوف، يمكن أن يتوحد مع «إيروس» ابن كل من بوروس (الحيلة) وبنيا (العوز). كان إيروس يفتقر إلى الحكمة، غير أنه كان يعرف فعلًا كيف يكتسبها. هكذا أخذت الفلسفة شكل تدريب للفكر، والإرادة، ووجود المرء كله، يتغيَّا تحقيق حالةٍ ممتنعة عمليًّا على بني الإنسان: الحكمة. كانت الفلسفة طريقة للتقدم الروحي تتطلب تحولًا جذريًّا لطريقة الفرد في الوجود.

الفلسفة إذن كانت طريقة حياة، سواء في ممارستها وسعيها لتحقيق الحكمة، أو في هدفها — أي الحكمة نفسها. ذلك أن الحكمة الحقيقية لا تؤدي بنا إلى أن نعرف فحسب، بل إلى أن «نكون» أو «نوجَد» بطريقةٍ أخرى. كانت عظمة الفلسفة القديمة (ومفارقتها أيضًا) أنها كانت واعية باستحالة بلوغ الحكمة ومؤمنة في الوقت نفسه بضرورة السعي

إلى التقدم الروحي. وبتعبير كينتيليان Quintillian: «علينا أن نسعى إلى ما هو أعلى، مثلما فعل الكثير من القدماء. لقد استمروا في تعليم مبادئ الحكمة رغم أنهم يعتقدون أنه لم يوجد على الأرض حكيم قط».[٢] كان القدماء يعرفون أنهم لن يستطيعوا بلوغ الحكمة داخل أنفسهم كحالةٍ مؤكدةٍ ثابتة، إلا أنهم على الأقل كانوا يأملون أن يجدوا منفذًا إليها في لحظاتٍ مباركةٍ معينة، وكانت الحكمة قدوةً مفارقة توجِّه فعلهم.

الحكمة إذن كانت طريقة عيش تقدم السلام العقلي (أتراكسيا Ataraxis)، والحرية الداخلية (أوتاركيا Autarkeia)، والوعي الكوني. كانت الفلسفة، أولًا وقبل كل شيء، تقدم نفسها كـ «علاج» لشقاء الجنس البشري. هذا المفهوم مذكور صراحة عند زينوقراط، وعند أبيقور: «ينبغي ألا نتوقع أن نجني أي شيء من معرفة ظواهر السماء ... غير السلام العقلي، وغير طمأنينةٍ وثيقة». وكانت هذه أيضًا فكرةً بارزة لدى الرواقيين، ولدى الشُّكَّاك مثل سكستوس إمبيريكوس الذي يستعمل الصورة البديعة التالية:

> «كان Apelles، المصور الشهير، يريد أن يستخرج الزبد من فم حصان في إحدى لوحاته، وفشل في أن يجسده على نحوٍ صحيح؛ لذا فقد رمى بالإسفنجة (التي يستخدمها لمسح فرش الرسم) على اللوحة. وعندما ارتطمت الإسفنجة باللوحة أنتجت شيئًا لا يحاكي إلا رغوة فرس. وبنفس الطريقة، يبدأ الشُّكَّاك مثل غيرهم من الفلاسفة بالْتماس السلام العقلي في صرامة أحكامهم ووثوقها. وعندما يفشلون في تحقيق ذلك فإنهم يعلقون حكمهم. وما يكادون يفعلون ذلك حتى يأتي السلام العقلي، بالصدفة المحضة، مصاحبًا لتعليق الحكم، مثل ظل يتبع جسمًا.» (سكستوس إمبريكوس، «معالم مذهب فيرون»)

كانت الفلسفة تقدِّم نفسها كطريقة لتحقيق الاستقلال والحرية الداخلية (الأوتاركيا)، تلك الحالة التي فيها تعتمد الذات على نفسها فحسب. ونحن نصادف هذه الثيمة عند سقراط، وعند الكلبيين، وعند أرسطو (الذي يعتبر حياة التأمل هي وحدها الحياة المستقلة)، وعند أبيقور، وبين الرواقيين. ورغم اختلاف المدارس الفلسفية ميثودولوجيا فنحن نجد فيها جميعًا نفس الوعي بقدرة النفس البشرية على تحرير نفسها

[٢] Quintillian, Oratorical Institutions, bk 1, Preface, 19–20.

من كل شيء غريب عنها، حتى إذا كانت تفعل ذلك خلال مجرد الإحجام عن اتخاذ أي قرار، كما في حالة الشكاك.

في كل من الأبيقورية والرواقية أضيف الوعي الكوني إلى هذه النزوعات الأساسية. ونحن نعني بـ «الوعي الكوني» الوعي بأننا جزء من الكون، وتمدُّد ذاتنا بالتالي خلال لا نهائية الطبيعة الكلية. وبتعبير مترودورس تلميذ أبيقور: «تذكر أنك رغم كونك فانيًا محدود العمر فقد علوت من خلال تأمل الطبيعة إلى لا نهائية المكان والزمان، وقد رأيت الماضي كله والمستقبل كله.» ووفقًا لماركوس أوريليوس فإن «الروح العاقلة تجتاز العالم كله والخلاء المحيط به، وتستكشف شكله، وتمدُّ نفسها في لا نهاية الزمان، وتحيط بالتجدُّد الدوري لـ «الكل» وتفهمه» (التأملات، ١١–١). كان الحكيم القديم، في كل لحظة، على وعي بالعيش في الكون، ويضع نفسه في تناغم مع الكون.

ولكي نفهم، على نحوٍ أفضل، كيف أمكن للفلسفة القديمة أن تكون طريقة حياة، فربما يلزمنا أن نستعين بالتفرقة التي اقترحها الرواقيون بين «الفلسفة نفسها» و«خطاب عن الفلسفة» Discourse About Philosophy. إن أجزاء الفلسفة الثلاثة (الطبيعة، والأخلاق، والمنطق)، عند الرواقيين، ليست في الحقيقة أجزاء الفلسفة ذاتها، بل أجزاء الخطاب الفلسفي؛ ويعنون بذلك أننا عند تدريس الفلسفة تدفعنا المقتضيات المنطقية والتعليمية إلى أن نقدم نظرية للمنطق ونظرية للفيزيقا ونظرية للأخلاق؛ ولكن الفلسفة ذاتها — أي الطريقة الفلسفية في العيش — ليست نظريةً مقسمة إلى أجزاء، بل هي فعلٌ موحد يتألف من أن نعيش المنطق، ونعيش الفيزيقا، ونعيش الأخلاق. هنالك لا نعود ندرس النظرية المنطقية (أي نظرية الحديث الجيد والتفكير الجيد) بل، ببساطة، نفكر ونتحدث جيدًا؛ ولا نعود ننخرط في نظرية عن العالم الفيزيقي بل نتأمل الكون؛ ولا نعود ننظر حول الفعل الأخلاقي بل نفعل بالطريقة الصائبة والعادلة.

الخطاب عن الفلسفة ليس الفلسفة. اعتاد بولمون Polemon، أحد أئمة الأكاديمية القديمة أن يقول:

> «يجب أن ندرب أنفسنا بالواقع لا بالتنظيرات الديالكتيكية، كشأن إنسان الْتهم كتابًا دراسيًّا في الهرمونيقا harmonics[3] ولكن لم يضع معرفته قط في

[3] علم التوافقات الموسيقية.

الممارسة. كذلك ينبغي ألا نكون مثل الذين يبهرون الحاضرين بمهارتهم في المحاجَّة القياسية ولكنهم، عندما يكون الشأن شأن حياتهم نفسها يناقضون تعاليمهم.»

وبعد خمسة قرون من ذلك يقول إبكتيتوس مُردِّدًا هذا الرأي:

«إن النجار لا يأتيك قائلًا: أصغِ إلى حديثي عن فن النجارة؛ بل يتعاقد معك على بناء منزل ويبنيه ... ليكنْ هذا أيضًا ديدنك. كُلْ كإنسان، واشرب كإنسان، وتزوجْ وأنجِب، وشاركْ في الحياة المدنية؛ تعلَّم كيف تصبر على الإهانات، واحتمل الآخرين.» (إبكتيتوس، «المحادثات»)

بوسعنا أن نتنبأ من فورنا بالنتائج المترتبة على هذا التمييز، الذي صاغه الرواقيون ولكن أغلب الفلاسفة سلموا به، والمتصل بالعلاقة بين النظرية والتطبيق. وثمة مثلٌ أبيقوري يترجمه بوضوح: «عبث كلمة ذلك الفيلسوف التي لا تخفِّف أي شقاءٍ إنساني»؛ فالنظريات الفلسفية هي في خدمة الحياة الفلسفية. لهذا السبب اختزلت النظريات الفلسفية، في الحقبتين الهلينستية والرومانية، إلى نواة نظريةٍ نسقية شديدة التركيز، قادرة على أن تؤتي أثرًا نفسيًّا قويًّا، وقريبة المأخذ بحيث يمكن وضعها دائمًا في متناول اليد (Procheiron). لم يكن الخطاب الفلسفي نسقيًّا لأنه يريد تقديم تفسيرٍ مذهبيٍّ شامل للواقع الكلي؛ وإنما كان نسقيًّا عساه أن يقدم للذهن عددًا صغيرًا من المبادئ المرتبطة معًا ارتباطًا وثيقًا، والتي تستمد قوةً إقناعية أكبر وتأثيرًا تذكريًّا أشد، من جراء هذه النسقية بالتحديد. من شأن الأقوال القصيرة أن توجز، في شكلٍ أخَّاذ أحيانًا، المبادئ الجوهرية، بحيث يتسنَّى للطالب أن يعيد وضع نفسه داخل النزوع الأساسي الذي عليه أن يعيش فيه.

هل الحياة الفلسفية، إذن، هي مجرد تطبيق نظرياتٍ مدروسة جيدًا من أجل حل مشكلات الحياة؟ الحق أننا حين نتأمل فيما تنطوي عليه الحياة الفلسفية ندرك أن هناك هوةً بين النظرية الفلسفية والتفلسف كفعلٍ حي. ولنأخذْ مثالًا: قد يبدو كأن الفنانين في نشاطهم الإبداعي لا يفعلون أكثر من تطبيق قواعد، إلا أن هناك مسافةً سحيقة بين الخلق الفني ونظرية الفن المجردة. على أننا في مجال الفلسفة لا نتعامل مع مجرد خلق عملٍ فني: إنما هدفنا أن نحول «أنفسنا». العيش، إذن، بطريقةٍ فلسفيةٍ أصيلة يقابل نظامًا للواقع مختلفًا تمامًا عن نظام الخطاب الفلسفي.

كان التفلسف في الرواقية، مثلما هو في الأبيقورية، فعلًا مستمرًّا ودائمًا ومتوحدًا مع الحياة نفسها، التي يجب أن تتجدد في كل لحظة. وفي كلتا المدرستين يمكن تعريف هذا الفعل كتوجه للانتباه.

كان الانتباه في الرواقية متوجهًا نحو خلوص نيات المرء. وبعبارةٍ أخرى كان هدف الرواقية أن نطوِّع إرادتنا الفردية مع العقل، أو مع إرادة الطبيعة الكلية؛ بينما تتوجه الأبيقورية نحو المتعة، التي هي في النهاية متعة الوجود. غير أن تحقيق هذه الحالة من الانتباه يتطلب عددًا من التدريبات: التأمل المكثف في المبادئ الأساسية، والوعي المتجدد أبدًا بتناهي الحياة، وتمحيص المرء لضميره، وفوق كل شيء موقفٌ محدد تجاه الزمن:

ينصحنا الرواقيون والأبيقوريون معًا بالعيش في الحاضر، فلا ينغصنا الماضي ولا يقلقنا المستقبل غير المتيقن؛ فالحاضر عند كلتا هاتين المدرستَين كافٍ للسعادة؛ لأنه الواقع الوحيد الذي ينتمي لنا ويعتمد علينا. ويتفق الرواقيون والأبيقوريون في إدراك القيمة اللانهائية لكل لحظة؛ فالحكمة عندهما تامة مكتملة في اللحظة الواحدة مثلما هي خلالٌ أبدية. وعند الحكيم الرواقي، بصفةٍ خاصة، فإن كلية الكوزموس متضمَّنة ومحتواةٌ في كل لحظة. ونحن فوق ذلك بوسعنا، بل وينبغي علينا، أن نكون سعداء هنا والآن. الأمر عاجلٌ مُلحٌّ، فالمستقبل غير متيقَّن والموت تهديدٌ مصلت: «بينما نحن ننتظر أن نحيا تنقضي الحياة وتضيع» (سنكا، «رسائل إلى لوسيليوس»). لا يمكن أن نفهم هذا الموقف إلا إذا افترضنا أنه في الفلسفة القديمة كان هناك وعيٌ حادٌّ بقيمة الوجود التي لا تُحَدُّ ولا تقايس.[٤] فالوجود في الكون، في الواقع الفذِّ للحدث الكوني، كان يُعدُّ شيئًا نفيسًا إلى غير حد.

الفلسفة، إذن، في الحقبة الهلينستية واليونانية، كما قد رأينا، أخذت شكل أسلوب في الحياة، فن للعيش، طريقة وجود. غير أن هذا لم يكن شيئًا جديدًا؛ فقد اتخذت الفلسفة القديمة هذا الطابع منذ سقراط على أقل تقدير. كان هناك أسلوبٌ سقراطي في الحياة (حاكاه الكلبيون). والحوار السقراطي كان تدريبًا يهيب بمحاور سقراط أن يُسائل نفسه، وأن يعتني بنفسه، وأن يجعل روحه جميلة وحكيمة جهد ما يستطيع (أفلاطون، «الدفاع»، 29e). كذلك يُعرِّف أفلاطون الفلسفة كتدريب على الموت، ويعرف الفيلسوف كشخص لا يخاف الموت لأنه يتأمل كلية الزمان والوجود.

---

[٤] Incommensurable أي لا يمكن أن يقارن بينها وبين أي شيءٍ آخر بمعيارٍ واحد.

وحتى أرسطو، الذي يُدعى أحيانا أنه مُنظِّرٌ محض، كان يعتبر أن الفلسفة يستحيل ردُّها إلى خطابٍ فلسفي، أو إلى حشد من المعارف؛ إنما الفلسفة عند أرسطو كيفية Quality للعقل، نتاج تحولٍ داخلي، وشكل الحياة الذي كان يدعو إليه أرسطو هو الحياة وفقًا للعقل.

لذا يجب ألا نتخيل، مثلما يحدث كثيرًا، أن الفلسفة تحولت تمامًا أثناء الحقبة الهلينستية، سواء بعد السيطرة المقدونية على المدن اليونانية أو أثناء الفترة الإمبراطورية. فمن ناحية، ليس صحيحًا، مثلما تحملنا الرواسم الواسعة الانتشار على الاعتقاد، أن دولة المدينة الإغريقية قضت نحبها بعد عام ٣٣٠ق.م.، وأن الحياة السياسية انقضت معها؛ فأولًا وقبل كل شيء، ليس مفهوم الفلسفة كفن وشكل للعيش، ليس مرتبطًا بظروفٍ سياسية، أو باللجوء إلى ميكانزمات الهروب والحرية الداخلية للتعويض عن الحرية السياسية المفقودة. لقد كانت الفلسفة من الأصل بالنسبة لسقراط وتلاميذه طريقة حياة وأسلوبًا للعيش الداخلي. ولم تغير الفلسفة ماهيتها خلال مسار تاريخها كله في العصر القديم.

وبصفةٍ عامة، قلَّما يلتفت مؤرخو الفلسفة إلى حقيقة أن الفلسفة القديمة كانت، أولًا وقبل كل شيء، طريقة حياة. فهم يعتبرون الفلسفة خطابًا فلسفيًّا فوق كل شيء. كيف يمكن تفسير أصل هذا التحيز؟ أعتقد أنه يرتبط بتطور الفلسفة في العصور الوسيطة وفي الأزمنة الحديثة.

لعبت المسيحية دورًا كبيرًا في هذه الظاهرة. فمنذ بداياتها الأولى، أي منذ القرن الثاني، قدَّمت المسيحية نفسها كفلسفة: الطريقة المسيحية في الحياة. الحق أن هذه الحقيقة نفسها، حقيقة أن المسيحية استطاعت أن تقدم نفسها كفلسفة، تؤكد مقولة أن الفلسفة كان يُنظَر لها في العصر القديم كطريقة حياة. فإذا كان فعل الفلسفة هو العيش وفقًا لقانون العقل — هكذا تمضي الحجة — كان المسيحي فيلسوفًا، إذ كان يعيش وفقًا لقانون اللوجوس؛ العقل الإلهي. ولكي تقدم نفسها كفلسفة فقد كان على المسيحية أن تدمج عناصر مستعارة من الفلسفة القديمة. كان عليها أن تدمج لوجوس الإنجيل وفقًا ليوحنا مع العقل الكوني الرواقي، وبالتالي أيضًا مع الـ Intellect الأرسطي والأفلاطوني. وكان عليها أيضًا أن تدمج التدريبات الروحية الفلسفية في الحياة المسيحية. وتظهر ظاهرة الدمج بوضوحٍ شديد عند كلمنت السكندري؛ وجعلت تنمو بعنفوان في حركة الرهبنة، حيث نجد تدريبات الانتباه إلى النفس (Prosoche) الرواقية/الأفلاطونية،

والتأمل، وتمحيص الضمير، والتدريب على الموت. ونصادف أيضًا، مرةً أخرى، القيمة الكبرى المسداة للسلام العقلي ومنعة العقل.

وكان للعصور الوسيطة أن ترث تصور الحياة الرهبانية كفلسفةٍ مسيحية، أي كطريقةٍ مسيحية في الحياة. وكما كتب دوم جين ليكليرك: «مثلما كانت في العصر القديم، لم تكن الفيلوصوفيا في العصور الوسيطة الرهبانية تطلق على نظرية أو طريقة للمعرفة بل على حكمةٍ معيشة، طريقة عيش وفقًا للعقل».[٥] غير أن الجامعات القروسطية في نفس الوقت شهدت زوال الخلط الذي كان موجودًا في المسيحية الأولية بين الثيولوجيا، القائمة على قاعدة الإيمان، والفلسفة التقليدية، القائمة على العقل. لم تعد الفلسفة الآن هي العلم الأسمى، بل «خادمة اللاهوت»، فقد كانت تزود اللاهوت بالمادة التصورية والمنطقية والفيزيقية والميتافيزيقية التي تلزمه. وأصبحت كلية الآداب مجرد إعداد لكلية اللاهوت.

إذا غضضنا الطرف لحظة عن الاستخدام الرهباني لكلمة فيلوصوفيا، يمكننا أن نقول إن الفلسفة في العصور الوسيطة قد أصبحت نشاطًا نظريًّا ومجردًا. لم تعد الفلسفة طريقة عيش؛ ولم تعد التدريبات الروحية القديمة جزءًا من الفلسفة، بل وجدت نفسها تندمج في الروحية المسيحية. وإنما في هذا الشكل نحن نصادفها مرةً أخرى في «التدريبات الروحية» للقديس إغناطيوس. ووجد التصوف الأفلاطوني المحدث امتداده في التصوف المسيحي، وبخاصة بين الـ Rhineland Dominicans من أمثال Meister Eckhardt.

هكذا شهدت العصور الوسيطة تحولًا جذريًّا في محتوى الفلسفة بالمقارنة بالعصر القديم. كما أنه منذ الفترة الوسيطة فصاعدًا كان اللاهوت والفلسفة يُدرَسان في تلك الجامعات التي كانت صنيعة الكنيسة القروسطية. ورغم جهود بُذلت لاستخدام كلمة «جامعة» University للإشارة إلى المؤسسات التعليمية القديمة، يبدو أنه لا فكرة الجامعة ولا واقعها كان له وجود في العصر القديم (ربما باستثناء «الشرق» Orient قرب نهاية الحقبة القديمة).

من خصائص الجامعة أنها مكوَّنة من أساتذة يدربون أساتذة، أو مهنيين يدربون مهنيين. هكذا لم يعد التعليم متجهًا إلى أناس يُرجى تعليمهم لكي يصبحوا كائناتٍ بشريةً ناضجة، بل متجهًا إلى متخصصين لكي يدربوا متخصصين آخرين. هذا هو خطر

---

[٥] J. Leclerq, “Pour l’Histoire de l’Expression ‘Philosophie Chrétienne’,” Mélanges de Science Religieuse 9 (1952), p. 221.

«السكولائية» Scholasticism، ذلك النزوع الفلسفي الذي بدأ في التشكُّل في نهاية العصر القديم وبلغ أشده في العصور الوسطى، والذي يمكن تمييز وجوده في الفلسفة اليوم.

سوف تستمر الجامعة السكولائية، التي يهيمن عليها اللاهوت، تعمل حتى نهاية القرن الثامن عشر؛ ولكن ينمو نشاطٌ فلسفيٌّ إبداعيٌّ أصيل خارج الجامعة منذ القرن السادس عشر حتى الثامن عشر، متمثلًا في شخص ديكارت، وشخص اسبينوزا ومالبرانش وليبنتز. هكذا استردت الفلسفة استقلالها في مقابل اللاهوت؛ غير أن هذه الحركة — الوليدة كرد فعل ضد السكولائية الوسيطة — كانت مركوزة في نفس الأرض التي عليها الأخيرة. وفي مقابل نوع من الخطاب الفلسفي النظري بزغ بعدُ خطابٌ نظريٌّ آخر.

منذ نهاية القرن الثامن عشر جعلت فلسفةٌ جديدة تظهر داخل الجامعة، في أشخاص ولف، وكانت، وفخته، وشيلنج، وهيجل. منذ ذلك الحين، وباستثناءاتٍ نادرة مثل شوبنهاور أو نيتشه، ستكون الفلسفة مرتبطة بالجامعة. نرى ذلك في حالة برجسون، وهسرل، وهيدجر. هذه الحقيقة لا تخلو من أهمية. فالفلسفة، إذ تردُّ كما رأينا إلى خطابٍ فلسفي، تنمو منذ هذه النقطة في مناخ وبيئة مختلفَين عن مناخ الفلسفة القديمة وبيئتها. لم تعد الفلسفة في الجامعة الحديثة طريقة حياة أو شكل حياة (اللهم إلا إذا كان شكل حياة أستاذ فلسفة). إن عنصر الفلسفة وبيئتها النشطة هذه الأيام هو المؤسسة التعليمية الحكومية؛ وقد كان هذا دائمًا، وربما لا يزال، خطرًا على استقلالها. وبتعبير شوبنهاور:

> «بصفةٍ عامة فإن فلسفة الجامعة مجرد مبارزة أمام المرآة. وهدفها في النهاية هو أن تقدم للطلاب آراء توافق هوى الوزير الذي يمنح الكراسي الجامعية … والنتيجة أن هذه الفلسفة المولة حكوميًّا تجعل من الفلسفة أضحوكة. ولكن إذا كان ثمة شيءٌ واحد يُرتجى في هذا العالم، فهو أن أرى شعاع ضوء يسقط على ظلام حياتنا، مسلطًا نوعًا ما من النور على اللغز المستغلق لوجودنا.»[٦]

ومهما يكن من شيء فإن الفلسفة الحديثة هي أولًا وأخيرًا خطاب ينشأ في الفصل الدراسي، ثم يودع في كتب. فهي نص Text يتطلَّب تفسيرًا Exegesis.

---

[٦] A Shopenhauer, The World as Will and Representation, Trans. E. F. J. Payne, 2 Vols, Indian Hills CO. 1958, London/Toronto 1909, Ch. 17, vol. 2, pp. 163–4.

ليس يعني ذلك أن الفلسفة الحديثة لم تعد، بطرائقَ مختلفة، اكتشاف بعض الجوانب الوجودية للفلسفة القديمة. كما يجب أن نضيف أن هذه الجوانب لم تختفِ تمامًا في يوم من الأيام. فلم يكن من قبيل الصدفة، مثلًا، أن يسمي ديكارت أحد كتبه «تأملات»؛ فهي حقًّا تأملات Meditatio — بمعنى التدريب — وفقًا لروح الفلسفة المسيحية لأوغسطين؛ ويوصي ديكارت بأن تمارس عبر فترةٍ معينة من الزمن. كما أن «أخلاق» Ethics اسبينوزا، من تحت شكلها الهندسي النسقي، توافق إلى حدٍّ بعيد ما يمكن أن يعنيه الخطاب الفلسفي بالنسبة للرواقيين. وبوسع المرء أن يقول إن خطاب اسبينوزا، المشرب بالفلسفة القديمة، يعلم الإنسان كيف يحول وجوده جذريًّا وعيانيًّا، وكيف يخلص إلى الغبطة. كما أن صورة الحكيم تظهر في الأسطر الأخيرة من «الأخلاق»: «الحكيم، بوصفه حكيمًا، لا تضطرب روحه على الإطلاق، بل لأنه على وعي بنفسه، وبالله، وبالأشياء، بضرورةٍ أبديةٍ معينة، لا يكفُّ عن الوجود، بل يمتلك دائمًا قبولًا روحيًّا حقيقيًّا» (سبينوزا، «الأخلاق»، الجزء الخامس). كما أن فلسفتَي نيتشه وشوبنهاور هما أيضًا دعوتان للتحول الجذري لطريقة حياتنا. وكلا الرجلين كانا أيضًا متشرِّبين بتعاليم الفلسفة القديمة.

للوعي الإنساني، وفقًا للنموذج الهيجلي، طابعٌ تاريخيٌّ خالص. وتحت تأثير المنهج الهيجلي بزغت بين ماركس وصغار الهيجليين فكرة أن النظرية لا يمكن أن تنسلخ عن الممارسة، وأن فعل الإنسان على العالم هو ما يولد تمثلاته. وفي القرن العشرين ظهرت فلسفة برجسون وفينومينولوجيا هسرل كمنهجين لتحويل إدراكنا للعالم أكثر منهما مذهبين مغلقين. وأخيرًا فإن الحركة الفكرية التي افتتحها هيدجر وواصلتها الفلسفة الوجودية ترمي، نظريًّا ومن حيث المبدأ، إلى أن تدخل حرية الإنسان وفعله في العملية الفلسفية، رغم أنها، في نهاية التحليل، هي أيضًا خطاب فلسفي بالأساس.

بوسع المرء أن يقول إن ما يفرق الفلسفة القديمة عن الحديثة هو أنه في الفلسفة القديمة لم يكن خريسبوس أو أبيقور وحدهما، لأنهما أنشآ خطابًا فلسفيًّا، يعتبران من الفلاسفة، بل كل من يعيش وفقًا لتعاليم خريسبوس أو أبيقور كان يعد فيلسوفًا مثلهما تمامًا. إن سياسيًّا مثل كاتو من يوتيكا Cato of Utica كان يعدُّ فيلسوفًا بل حكيمًا، رغم أنه لم يكتب ولم يُعمِّم شيئًا قط؛ ذلك أن حياته كانت رواقية على نحوٍ كامل. والشيء نفسه يصح في رجال الدولة الرومان من أمثال رتيلوس روفوس Rutilius Rufus وكينتوس موسيوس سيفولا بونتيفكس Quintus Mucius Scaevola Pontifex، اللذين

مارسا الرواقية، إذ أبديا نزاهة وإنسانية مثاليتَين في إدارة المقاطعات التي عهدت إليهما. لم يكن هذان الرجلان مجرد مثالَين للأخلاقية بل كانا رجلَين يعيشان الرواقية بكليتها، يتحدثان كالرواقيين (يقول شيشرون صراحة إنهما كانا يحجمان عن استخدام نوعٍ معين من البلاغة في المحاكمات التي كانا شاهدَين فيها)، وينظران إلى العالم كالرواقيين؛ وبعبارةٍ أخرى: يحاولان أن يعيشا وفقًا للعقل الكوني. لقد أرادا أن يحققا مثال الحكمة الرواقية: أسلوبًا معينًا من الإنسانية، من العيش وفقًا للعقل، داخل الكون وفي رفقة غيرهما من البشر. لم تكن غاية جهودهما تتمثل في مجرد الأخلاق، بل الكائن الإنساني ككل.

كانت الفلسفة القديمة تقترح على الجنس البشري فنًّا للعيش. وعلى العكس من ذلك تبدو الفلسفة الحديثة، فوق كل شيء، كتشييد لرطانةٍ تكنيكيةٍ مقصورة على المتخصصين.

لكل شخصٍ كاملُ الحرية في أن يعرف الفلسفة كما يحب، أن يختار أيما فلسفة يرغب فيها، أو يبتكر — إن استطاع — أيما فلسفة قد يراها صحيحة. وقد ظل ديكارت وسبينوزا مخلصَين للتعريف القديم: كانت الفلسفة عندهما هي «ممارسة الحكمة». فإذا كنا نرى، مقتدين بمثالهما، أن من الضروري لبني الإنسان أن يحاولوا الوصول إلى حالة الحكمة، فسوف نجد في التعاليم القديمة لشتى المدارس الفلسفية — السقراطية، الأفلاطونية، الأرسطية، الأبيقورية، الرواقية، الكلبية، الشكية — نماذج للحياة، وأشكالًا أساسية في التوافق مع العقل يمكن تطبيقها على الوجود الإنساني، ونماذج أصلية لطلب الحكمة. إن النفيس هنا هو هذا التعدد في المدارس القديمة على التحديد. فالتعدد يتيح لنا أن نقارن المعقبات المترتبة على مختلف المواقف الأساسية الممكنة، ويقدم مجالًا ذا امتياز للتجريب. يفترض ذلك مسبقًا، بطبيعة الحال، أننا نرد هذه الفلسفات إلى روحها وجوهرها، فاصلين إياها عن العناصر الكوزمولوجية أو الأسطورية البائدة، مستخلصين منها القضايا الأساسية التي كانت هي نفسها تعتبرها جوهرية. ليس يعني ذلك، بالمناسبة، أنها مسألة اصطفاء مدرسة على أخرى من هذه المدارس إلى حد إقصاء الأخريات؛ فالأبيقورية والرواقية، على سبيل المثال، يناظران «قطبين متقابلين ولكن لا ينفصلان» لحياتنا الداخلية: مطالب ضميرنا الأخلاقي، وتنامي فرحنا بالوجود.

كانت الفلسفة في العصر القديم تدريبًا يمارَس في كل لحظة. إنها تدعونا إلى أن نركز في كل آنة من آنات الحياة، كي نصبح على وعي بالقيمة اللانهائية لكل لحظةٍ حاضرة فور وضعها داخل منظور الكون؛ فتدريب الحكمة يستلزم بعدًا كونيًّا. وبينما فقد الشخص العادي صلته بالعالم، ولم يعد يرى العالم بما هو عالم بل يتعامل معه كوسيلة لإشباع

رغباته، فإن الحكيم لا يغفل طرفة عين عن تمثُّل الكل أمام عقله. إنه يفكر ويفعل داخل المنظور الكوني، وإن لديه شعورًا بالانتماء إلى الكل الذي يتجاوز حدود فرديته. كان هذا الوعي الكوني في الزمن القديم قائمًا في منظورٍ مختلف عن منظور المعرفة العلمية بالعالم التي يمكن أن يقدمها، مثلًا، علم الظواهر الفلكية. كانت المعرفة العلمية موضوعية ورياضية بينما الوعي الكوني نتاج تدريبٍ روحي يتألف من صيرورة المرء واعيًا بمكان وجوده داخل التيار الكبير للكون وداخل منظور الكل؛ أن ينغمد المرء في كلية العالم Toti se Inserens Mundo، بتعبير سنكا. لم يكن هذا التدريب يقام في المكان المطلق للعلم الدقيق، بل في الخبرة المعيشة للذات الحية العينية والمدركة.

علينا هنا أن نتعامل مع نوعَين مختلفَين جذريًّا من العلاقة بالعالم. ويمكننا أن نفهم الفرق بين هذين النوعَين بأن نستدعي التضاد الذي أشار إليه هسرل بين دوران الأرض، المؤكد والمثبت علميًّا، وثبات الأرض، المسلَّم به من جانب الخبرة اليومية ومن جانب الوعي الترانسندنتالي/البنائي Transcendental/Constitutive. فبالنسبة لهذا الأخير، فالأرض هي الأرضية الثابتة لحياتنا، النقطة المرجعية لتفكيرنا، أو، بتعبير ميرلوبونتي «رحم زماننا ومكاننا». وبنفس الطريقة، فإن الطبيعة والكون هما، بالنسبة لإدراكنا الحي، الأفق اللانهائي لحيواتنا، سر وجودنا الذي، كما قال لوكريتس، يلهمنا الروع والشهوة المقدسة، رجفة ولذةً مقدسة. وكما عبر جوته في أبيات رائعة:

أروع ما في الإنسان هو الرعشة،
مهما غلا الثمن الذي يقتضيه العالمُ أن يدفعه مقابل هذا الانفعال،
هو في قبضة الانخطاف عندما يحسُّ بالمعجز.

يمكن للتعاليم الفلسفية القديمة أن تكون دليلًا هاديًا لنا في علاقتنا بأنفسنا، وبالكون، وبرفاقنا من البشر. ثمة فكرة من الرواسم (الكلشيهات) المحفورة في ذهنية المؤرخين المحدثين ليس ثمة ما هو أكثر منها رسوخًا ولا أصعب على الاقتلاع — مفادها أن الفلسفة القديمة كانت آلية هروب، فعل نكوص للمرء إلى ذاته؛ هروب إلى سماء المُثل في حالة الأفلاطونيين، وإلى رفض السياسة في حالة الأبيقوريين، وإلى الإذعان للقدر في حالة الرواقيين. هذه الطريقة في النظر إلى الأشياء هي طريقةٌ زائفة في الحقيقة زيفًا مزدوجًا؛ فالفلسفة القديمة أولًا كانت دائمًا فلسفة تمارس في جماعة، سواء في حالة المجتمعات الفيثاغورية، أو الحب الأفلاطوني، أو الصداقة الأبيقورية، أو التوجيه الروحي الرواقي.

كانت الفلسفة القديمة تتطلب جهدًا جمعيًّا، مجتمع بحث، عونًا متبادلًا، دعمًا متبادلًا، دعمًا روحيًّا. وفوق كل شيء، لم يتخلَّ الفلاسفة قط — حتى الأبيقوريون في نهاية التحليل — عن المشاركة في دعم مدنهم، وتحويل مجتمعهم؛ ولدينا آثار لذلك محفوظة لنا في نقوشٍ باقية. لعل الأفكار السياسية قد اختلفت من مدرسة إلى أخرى، ولكن الاهتمام بتقديم العون للمدينة أو الدولة، أو الملك أو الإمبراطور، ظل ثابتًا على الدوام. يصدق هذا بصفةٍ خاصة على الرواقية، وبوسعنا أن نراه بسهولة في كثير من نصوص ماركوس أوريليوس. فبين المهام الثلاث التي علينا أن نضعها نصب أعيننا كل لحظة، وإلى جانب تيقُّظ المرء لأفكاره والتسليم بما يقضي به القدر، ثمة مكانٌ جوهريٌّ مقيض للواجب الذي علينا أن نقوم به دائمًا في خدمة المجتمع البشري، أي، الفعل وفقًا للعدالة. كما أن هذا المتطلب الأخير مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالمتطلبَين الآخرَين. إنها الحكمة الواحدة بعينها تلك التي توائم نفسها مع حكمة الكون ومع العقل الذي يشارك فيه البشر جميعًا. هذا الاهتمام بالعيش في خدمة المجتمع البشري، وبالفعل الموافق للعدالة، هو عنصرٌ جوهري لكل حياةٍ فلسفية. وبعبارةٍ أخرى: فالحياة الفلسفية تستلزم عادة مشاركةً مجتمعية. وربما تكون هذه المهمة هي الأصعب في التنفيذ. والحذق هنا هو في أن يحفظ المرء نفسه على مستوى العقل، ولا يسمح لنفسه بأن تعميها الأهواء السياسية، أو الغضب، أو الإحن، أو التحيزات. ثمة توازن — مستحيل التحقيق تقريبًا — بين السلام الداخلي الذي تجلبه الحكمة، والانفعال المحتوم من مرأى المظالم والآلام والبؤس البشري. غير أن الحكمة هي بالضبط هذا التوازن، والسلام الداخلي لا غنى عنه من أجل الفعل الناجع.

هذا هو درس الفلسفة القديمة: دعوة لكل كائن إنساني بأن يحول نفسه. الفلسفة تحول Conversion، تحول لطريقة المرء في الوجود والحياة، ومسعًى إلى الحكمة. وليس هذا بالأمر اليسير. وكما كتب اسبينوزا في نهاية كتابه «الأخلاق» Ethics:

> «إذا كان الطريق الذي بينتُه على أنه يؤدي إلى هذه النتيجة يبدو عسيرًا للغاية، فإن من الممكن اكتشافه برغم ذلك. وقد كان لزامًا أن يكون صعبًا حقًّا، ما دام نادرًا جدًّا. أكان بالإمكان أن يكون الخلاص ميسورًا ومبذولًا دون عناءٍ كبير ثم نجد الجميع تقريبًا غافلًا عنه مهمِلًا إياه؟ صعبة هي ممارسة الفلسفة، ولكن الأشياء الممتازة هي دائمًا صعبة بقدر ما هي نادرة.»

المصادر والمراجع

ANTHOLOGIES

Von Arnim, H., ed., *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 4 vols, Leipzig 1903 (abbreviated *SVF*).

Diels, H., and W. Kranz, eds, *Die fragmente der Vorsokatiker,* 3 vols, Dublin/Zurich 1956, 8th edn, repr. 1974.

Long, A.A. and D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, vol. 1: *Translations of the Principal Sources, with Philosophical Commentary*, vol. 2: *Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography*, Cambridge 1987, repr. 1988.

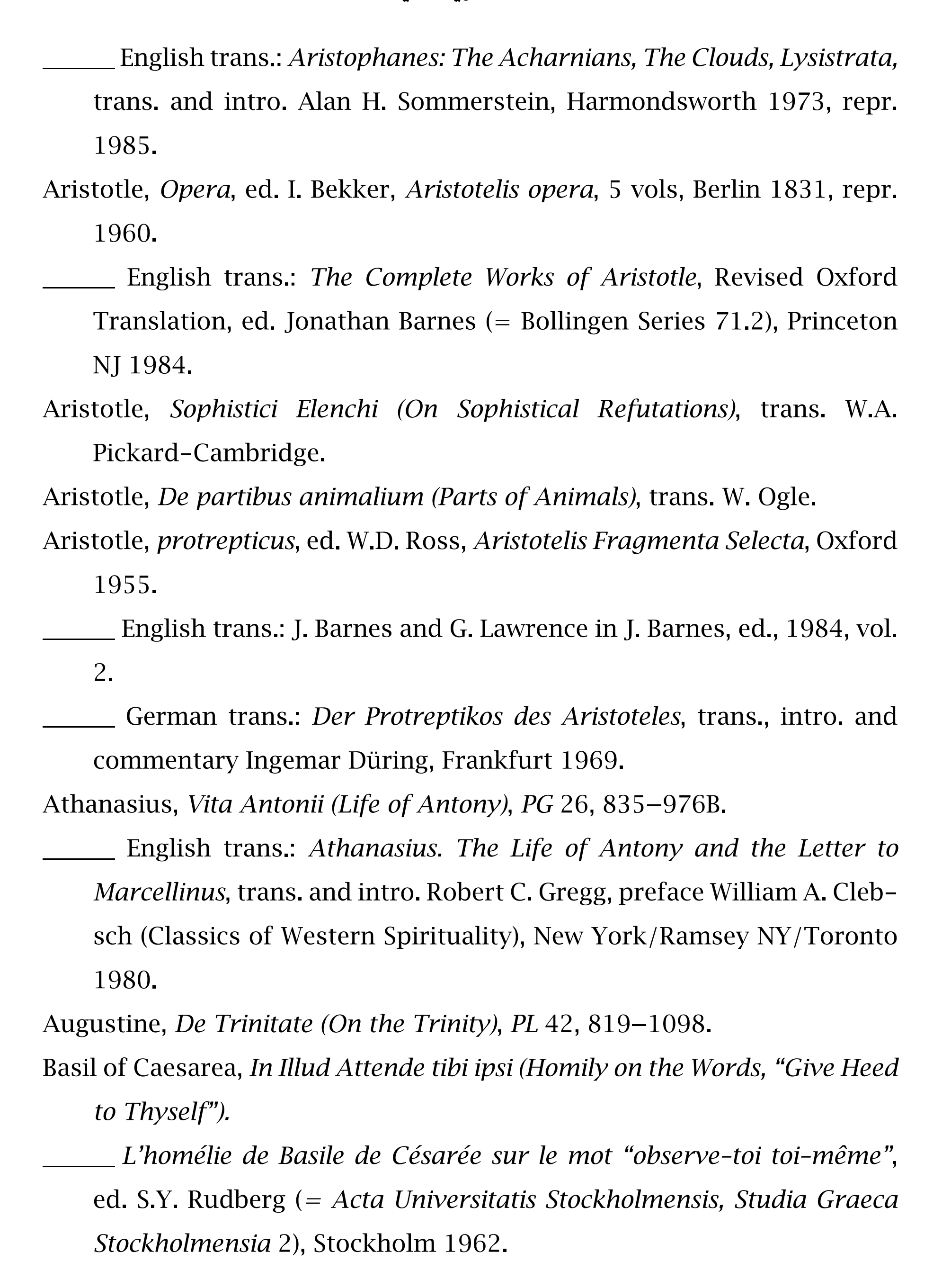
Nauck, A., ed., *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Leipzig 1889, 2nd edn, repr. Hildesheim 1964.

ANCIENT AUTHORS

Apophthegmata patrum (The Sayings of the Fathers), *PG* 65.

______ English trans.: *The Sayings of the Desert Fathers,* trans. Benedicta Ward, Mowbray 1975.

Aristophanes, *Nubes (Clouds)*, ed. K.J. Dover, *Aristophanes' Clouds,* Oxford 1968, repr. 1970.



______ English trans.: *Aristophanes: The Acharnians, The Clouds, Lysistrata,* trans. and intro. Alan H. Sommerstein, Harmondsworth 1973, repr. 1985.

Aristotle, *Opera*, ed. I. Bekker, *Aristotelis opera*, 5 vols, Berlin 1831, repr. 1960.

______ English trans.: *The Complete Works of Aristotle*, Revised Oxford Translation, ed. Jonathan Barnes (= Bollingen Series 71.2), Princeton NJ 1984.

Aristotle, *Sophistici Elenchi (On Sophistical Refutations)*, trans. W.A. Pickard-Cambridge.

Aristotle, *De partibus animalium (Parts of Animals)*, trans. W. Ogle.

Aristotle, *protrepticus*, ed. W.D. Ross, *Aristotelis Fragmenta Selecta*, Oxford 1955.

______ English trans.: J. Barnes and G. Lawrence in J. Barnes, ed., 1984, vol. 2.

______ German trans.: *Der Protreptikos des Aristoteles*, trans., intro. and commentary Ingemar Düring, Frankfurt 1969.

Athanasius, *Vita Antonii (Life of Antony)*, *PG* 26, 835–976B.

______ English trans.: *Athanasius. The Life of Antony and the Letter to Marcellinus*, trans. and intro. Robert C. Gregg, preface William A. Clebsch (Classics of Western Spirituality), New York/Ramsey NY/Toronto 1980.

Augustine, *De Trinitate (On the Trinity)*, *PL* 42, 819–1098.

Basil of Caesarea, *In Illud Attende tibi ipsi (Homily on the Words, "Give Heed to Thyself").*

______ *L'homélie de Basile de Césarée sur le mot "observe-toi toi-même"*, ed. S.Y. Rudberg (= *Acta Universitatis Stockholmensis, Studia Graeca Stockholmensia* 2), Stockholm 1962.

______ English trans.: *Saint Basil: Ascetical Works*, trans. Sister M. Monica Wagner, CSC (= *FC* 9), Washington DC 1950, repr. 1970.

Basil of Caesarea, *Regulae fusius tractatae (The Long Rules;* otherwise known as *Asceticon magnum or Quaestiones*), *PG* 31, 901–1052.

______ English trans.: *Saint Basil: Ascetical Works,* trans. Sister M. Monica Wagner, CSC (= *FC 9*), Washington DC 1950, repr. 1970.

Clement of Alexandria, *Stromata*, eds O. Stählin, L. Früchtel and U. Treu, in *Clemens Alexandrinus* [= *GCS* 52 (15), 17], vol. 2, 3rd edn, Berlin 1960; vol. 3, 2nd edn, 1970.

______ English trans.: in *ANF* 2, trans. W.A. Wilson, Buffalo 1885, repr. Grand Rapids 1977.

Damascius, *Vita Isidori*, ed. C. Zinzten, *Life of Isidorus: Damascii vitae Isidori reliquiae* (= *Bibliotheca graeca et Latina suppletoria* I), Hildesheim 1967.

Diadochus of Photice, *Kephalaia Gnostica (Gnostic chapters); Capita centum de perfectione spirituali (One Hundred Chapters on Spiritual Perfection)*, ed. Édouard des Places, SJ, in *Diadoque de Photicé, Oeuvres spirituelles* (= *SC* 5bis), Paris 1955, repr. with suppl. 1966.

Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum (Lives of the Philosophers)*, ed. R.D. Hicks, *Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosophers*, with English trans. R.D.H. (LCL), 2 vols, London/Cambridge MA 1925, repr. 1950.

Dorotheus of Gaza, *Didaskaliai (Instructions)*, ed. with French trans., in *Oeuvres spirituelles,* eds L. Regnault and J. de Préville (= *SC* 92), Paris 1963.

______ English trans.: *Dorotheus of Gaza: Discourses and Sayings,* trans. E.P. Wheeler (= *Cistercian Studies* 33*)*, Kalamazoo 1977.

Epictetus, *Opera*, ed. W.A. Oldfather, *Epictetus, The Discourses as reported by Arrian, the Manual, and the Fragments,* with English trans. W.A.O. (LCL), 2 vols, London/Cambridge MA 1928, repr. 1959.

Epicurus, *Opera*, ed. H. Usener, *Epicurea* (Sammlung Wissenschaftlicher Commentaren), Stuttgart 1887, repr. 1966.

______ ed. with English trans.: *Epicurus, The Extant Remains,* short critical apparatus, trans. and notes Cyril Bailey, Oxford 1926, repr. Hildesheim/New York, 1970.

______ ed. with Italian trans.: *Epicuro, Opere,* trans. Graziano Arrighetti (= *Bibliotheca di cultura filosofica* 41), Turin 1960; 2nd edn, 1973.

Eusebius, *Historia acclesiastica (Ecclesiastical History)*, ed. with French trans. G. Bardy, *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique*, 3 vols (= *SC* 31, 45, 55), Paris 1952–8.

Evagrius of Pontus, *Praktikos,* ed. with French trans. A. and C. Guillaumont, *Évagre le Pontique: Traité pratique ou le moine,* vol. 2 (= *SC* 171), Paris 1971.

______ English trans.: *Evagrius Ponticus. The Praktikos. Chapters on Prayer,* trans., intro. and notes John Eudes Bamberger (= *Cistercian Studies* 4), Kalamazoo 1978.

Galen, *De cognoscendis curandisque animi morbis (On Diagnosing and Curing the Illnesses of the Soul)*, ed. Ioann. Marquardt (= *Claudii Galeni Pergameni scripta minora, vol.* I), Leipzig 1884.

______ English trans: *Galen On the Passions and Errors of the Soul*, trans. P.W. Harkins, Columbus OH 1963.

Gregory Nazianzen, *Apologeticus de fuga (In Defense for his Flight to Pontus)*, *PG* 35, 408–513.

Gregory Nazianzen, *Epistula 31*, trans. P. Gallay, in *Grégoire de Nazianze, Lettres théologiques* (= *SC* 208), Paris 1974. @BIB PLUS = Gregory Thaumaturgus, *In Origenem oratio panegyrica (Speech in Praise of Origen),* ed. H. Crouzel, *Grégoire le Thaumaturge. Remerciement à Origiène suivi de la lettre d'Origène à Grégoire* (= *SC* 148), Paris 1969.

______ English trans.: in *ANF* 6, trans. S.D.F. Salmond.

Homer, *Iliad*, English trans.: *The Iliad of Homer*, trans. and intro. Richmond Lattimore, London 1951, repr. 1961.

Homer, *Odyssey*, English trans.: *The Odyssey of Homer*, trans. Richmond Lattimore, New York 1965, repr. 1975.

Horace, *Horace, Satires, Epistles and Ars Poetica,* with English trans. H. Rushton Fairclough (LCL), London/Cambridge MA 1926, repr. 1947.

Horace, *Horace, the Odes and Epodes*, with English trans. C.E. Bennett (LCL), London/Cambridge MA 1914; 2nd edn, 1947.

Horace, *Odes*, English trans.: *Horace: The Complete Odes and Epodes with the Centennial Hymn*, trans. with notes W.G. Shepherd, Harmondsworth 1983.

John Cassian, *Collationes Sanctorum Patrum (Conferences of the Holy Fathers).*

______ *Jean Cassien, Confèrences,* ed. and French trans. E. Pichery, Paris, vol. 1 (= *SC* 42) 1966, vol. 2 (= *SC* 54) 1958, vol. 3 (= *SC* 64) 1959.

______ English trans.: *John Cassian, Conferences,* trans. and preface Colin Luibheid, intro. Owen Chadwick (CWS), New York/Mahwah NJ/Toronto 1985.

John Chrysostom, *Adversus oppugnatores vitae monasticae (Against the Opponents of the Monastic Life), PG* 47, 319–86.

John Chrysostom, *Non esse ad gratiam concionandum (That One should not make Speeches intended to Please the Public), PG* 50, 653–62.

John of Salisbury, *Polycraticus,* ed. C.C.J. Webb, Oxford 1909, repr. 1965.

______ Partial English trans.: John Dickinson, *The Statesman's Book of John of Salisbury*, New York 1927.

______ Joseph B. Pike, *Frivolities of Courtiers and Footsteps of Philosophers,* Oxford, 1938.

Flavius Josephus, *Antiquitates Iudaeorum (Antiquities of the Jews)*, ed. B. Niese, *Flavii Iosephi opera*, 4 vols, Berlin 1887–90.

Justin, *Dialogus cum Tryphone (Dialogue with Trypho)*, ed. E.J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten,* Göttingen 1915.

Justin, *Apologia (Apology)*, ed. E.J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten,* Göttingen 1915.

Justin, *Apologia secunda (Second Apology)*, ed. E.J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten,* Göttingen 1915.

Lactantius, *Divinae institutiones (Divine Institutes),* ed. and French trans. Pierre Monat [= *SC* 204 (1973); 205 (1973); 326 (1986); 337 (1987), etc.].

______ English trans.: in *Lactantius, The Divine Institutes, Books I–VII*, trans. Sister Mary Francis McDonald (= *FC* 49), Washington DC 1964.

Leonidas of Tarentum, *Opera*, ed. W.R. Paton, in *The Greek Anthology*, with English trans. W.R.P. (LCL), 5 vols, London/Cambridge MA 1953.

Lucian, *Opera*, eds A.M. Harmon, K. Kilburn, et al., *Lucian with an English Translation (LCL),* 8 vols, London/Cambridge MA 1913ff.

Lucian, *Icaromennipus,* in *Opera*, eds Hamon et al., vol. 2, ed. Harmon, 1915, repr. 1960.

Lucian, *Charon sive contemplantes (Charon or the Overseers),* in *Opera*, eds Harmon et al., vol. 2, ed. Harmon, 1915, repr. 1960.

Lucian, *Dialogi mortuorum (Dialogues of the Dead)*, in *Opera*, eds Harmon et al., vol. 7, ed. MacLeod, 1961.

Lucian, *Quomodo historia conscribenda sit (How One Should Write History)*, in *Opera*, eds Harmon et al., vol. 6, ed. K. Kilburn, 1959, repr. 1968.

Lucretius, *De rerum natura (On the Nature of Things)*, ed. W.H.D. Rouse, *Lucretius, De rerum natura*, revised with new text, introduction, notes, and index M.F. Smith (LCL), 2nd edn, London/Cambridge MA 1982.

Marcus Aurelius, *Opera*, ed. A.S.L. Farquharson, *The Meditations of the Emperor Marcus Aurelius,* ed., trans. and commentary A.S.L.F., vol. 1:

Text and Translation; vol. 2: Greek Commentary, Oxford, 1944, repr. 1968.

Marcus Aurelius, *Marci Aurelii Antonini ad se ipsum libra XII*, ed. Joachim Dalfen, Leipzig 1979.

Maximus Confessor, Various writings, in *PG* 4; 19; 90–1.

Maximus Confessor, *Maximus Confessor: Selected Writings,* trans. and notes George C. Berthold, intro. Jaroslav Pelikan, preface Irénée–Henri Dalmais, O.P. (CWS), New York/ Mahwah NJ/Toronto 1985.

Metrodorus, ed. A. Körte, "Metrodori Epicurei Fragmenta," *Jahrbücher für Classische Philologie,* Suppl. XVII (1890), pp. 529ff.

Olympiodorus, *In Alcibiadem,* ed. L.G. Westerink, *Commentary on the First Alcibiades of Plato*, critical text and indices L.G.W., Amsterdam 1956.

Origen, *Contra Celsum (Against Celsus)*, ed. M. Borret, *Origène, Contre Celse,* 4 vols (= *SC* 132; 136; 147; 150), Paris 1967–9.

______ English trans.: H.E. Chadwick, Cambridge 1965.

Origen, *In Canticum Canticorum (Commentary on the Song of Songs)*, ed. W.A. Baehrens, *GCS* 33, Berlin 1925.

______ English trans.: *Origen, The Song of Songs, Commentary and Homilies*, trans. and annotated R.P. Lawson (= *ACW* 26), London/ Westminster MD 1957.

Ovid, *Metamorphoses*, with English trans. Frank Justus Miller (LCL), 2 vols, London 1916.

Philo Judaeus, *Opera*, eds L. Cohn and P. Wendland, 6 vols, Berlin 1896, 1915.

Philo Judaeus, *De Specialibus legibus (On the Special Laws)*, in *Opera*, eds Cohn and Wendland, vol. 5, ed. Cohn, 1906, repr. 1962.

______ Text and English trans.: F.H. Colson (LCL), vol. 7, London/Cambridge MA 1937, repr. 1958.

Philo Judaeus, *Vita Mosis (Life of Moses)*, in *Opera*, eds Cohn and Wendland, vol. 4, Cohn, 1902, repr. 1962.

Philo Judaeus, *Legatio ad Gaium (The Legation to Gaius)*, in *Opera*, eds Cohn and Wendland, vol. 6, eds Cohn and S. Reiter, 1915, repr. 1962.

Philo Judaeus, *De vita contemplativa (On the Contemplative Life)*, in *Opera*, eds Cohn and Wendland, vol. 6, eds Cohn and S. Reiter, 1915, repr. 1962.

Plato, *Opera*, ed. J. Burnett, Oxford 1900–7.

______ English trans.: *The Collected Dialogues of Plato, including the Letters,* eds Edith Hamilton and Huntington Cairns (= Bollingen Series 71), Princeton, NJ 1961; 2nd edn 1963.

Plato, *Apologia Socratis (Apology)*, trans. H. Tredennick, in *Collected Dialogues*, eds Hamilton and Cairns.

Plato, *Laches,* trans. B. Jowett, in *Collected Dialogues,* eds Hamilton and Cairns.

Plato, *Phaedo*, trans. H. Tredennick, in *Collected Dialogues,* eds Hamilton and Cairns.

Plato, *Phaedrus,* trans. R. Hackforth, in *Collected Dialogues,* eds Hamilton and Cairns.

Plato, *Republic*, trans. P. Shorey, in *Collected Dialogues,* eds Hamilton and Cairns.

Plato, *Seventh Letter,* trans. A.L. Post, in *Collected Dialogues*, eds Hamilton and Cairns.

Plato, *Politicus (The Statesman),* trans. J.B. Skemp, in *Collected Dialogues,* eds Hamilton and Cairns.

Plato, *Symposium,* trans. M. Joyce, in *Collected Dialogues,* eds Hamilton and Cairns.

Plotinus, *Enneades,* eds P. Henry and H.–R. Schwyzer, *Plotini opera*, 3 vols, Leiden 1951–73.

______ English trans.: *Plotinus,* trans. Arthur Hilary Armstrong (LCL), 7 vols, Cambridge MA 1966–88.

Plutarch, *Moralia,* ed. and trans. F.C. Babbitt, *Plutarch's Moralia,* with English trans. (LCL), London/Cambridge MA.

Plutarch, *De communibus notitiis contra Stoicos (On Common Conceptions)*, in *Moralia*, ed. Babbitt, vol. 13, pt. 2, ed. H. Cherniss, 1976.

Plutarch, *De defectu oraculorum (On the Obsolescence of Oracles)*, in *Moralia*, ed. Babbitt, vol. 5, ed. F.C. Babbitt, 1957.

Plutarch, *De tranquillitate animi (On Peace of Mind)*, in *Moralia*, ed. Babbitt, vol. 6, ed. W.C. Helmbold.

Plutarch, *Quaestiones conviviales (Table-talk)*, in *Moralia*, ed. Babbitt, vol. 4, ed. C. Hubert, 1938, repr. 1971.

Plutarch, *Quomodo quis suos in virtute sential profectus (How One may Know One is Making Progress in Virtue)*, in *Moralia*, ed. Babbitt, vol. 1, ed. F.C. Babbitt, 1927, repr. 1969.

Porphyry, *Ad Marcellam,* ed. W. Pötscher, *Porphyrios.* προσ Μαρκϵλλαμ, Leiden 1969.

______ English trans.: *Porphyry the Philosopher, To Marcella,* text, trans. intro. and notes by K. O'Brien Wicker (= Society of Biblical Literature, Texts and Translations 28, Graeco–Roman Religion Series 10), Atlanta 1987.

Porphyry, *De abstinentia (On Abstinence)*, text and French trans., *Porphyre: De L'abstinence, Livre 1*, vol. 1, text and trans. Jean Bouffartigue, Paris 1977.

______ *Livres 2 et 3,* vol. 2, text Jean Bouffartigue, trans. Jean Bouffartigue and Michel Patillon, Paris 1979.

______ English trans.: *Select Works of Porphyry … Translated from the Greek*, trans. Thomas Taylor, London 1823, repr. Ann Arbor 1965.

Porphyry, *Sententiae (sentences),* ed. E. Lamberz: *Porphyrius, Sententiae ad Intelligibilia Ducentes,* Leipzig 1975.

______ English trans.: *Select Works of Porphyry … Translated from the Greek,* trans. Thomas Taylor, London 1823, repr. Ann Arbor 1965.

Proclus, *In Alcibiadem (Commentary on Plato's First Alcibiades*), text and French trans., *Proclus: Sur le Premier Alcibiade de Platon,* text and trans. A. Ph. Segonds, 2 vols, Paris 1985–6.

Quintillian, *Institiutio Oratorica (Oratorical Institutions)*, text and English trans. ed. H.E. Butler (LCL), 2 vols, 1921–2.

Rufinus, *Historia Monachorum (History of the Monks)*, *PL* 21.

Sallustius, *De diis et mundo*, text and English trans., *Sallustius: Concerning the Gods and the Universe,* ed., prolegomena and trans. A.D. Nock, Cambridge 1926.

Seneca, *Opera*, ed. and English trans. Thomas H. Corcoran (LCL), 10 vols, London/Cambridge MA.

Seneca, *AD Lucilium epistulae morales (Letters to Lucilius)*, ed. and English trans. Richard C. Gummere, 3 vols, London/Cambridge MA, 1934.

Seneca, *De beneficiis (On Benefits)* in *Seneca: Moral Essays*, with English trans. John. W. Basore (LCL), 3 vols, London/Cambridge MA 1935, repr. 1958.

Seneca, *Questiones naturales (Natural Questions)*, in *Opera*, ed. Corcoran, vol. 7, London/Cambridge MA 1971.

Septuagint, ed. A. Rahlfs, *Septuaginta, Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes,* Stuttgart 1935.

Sextus Empiricus, *Opera*, ed. and English trans. R.G. Bury, *Sextus Empiricus* (LCL), 4 vols, London/Cambridge MA 1933–49.

Tatian, *Oratio ad Graecos (Address to the Greeks)*, ed. E.J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten,* Göttingen 1915.

Theodoret of Cyrrhus, *Historia Religiosa* (= *Philotheus*) (*History of the Monks of Syria*), ed. and French trans. P. Canivet and A. Leroy-Molinghen, *Théodoret de Cyr. L'histoire des moines de Syrie,* 2 vols (= *SC* 234; 257), Paris 1977–9.

Xenophon, *Memorabilia, ed. E.C.* Marchant, *Xenophontis opera omnia,* vol. 2, 2nd edn, Oxford 1921, repr. 1971

______ English trans.: H. Tredennick and R. Waterfield, in *Xenophon: Conversations of Socrates,* Harmondsworth 1990.

MODERN AUTHORS

Adnès, P., "Garde du coeur" *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 6, col. 108.

Africa, T.W., "The opium addiction of Marcus Aurelius," *Journal of the History of Ideas* (Jan.–Mar. 1961), pp. 97–102.

Alexandre, M., "Le travail de la sentence chez Marc Aurèle: philosophie et rhétorique," in *Formes brèves* (= Publications de la Faculté des Lettres et des Langues de l'Université de Poitiers 3), Poitiers 1979.

Andresen, C., *Logos und Nomos,* Berlin 1955.

Apelt, O., *Platonische Aufsätze*, Berlin 1912.

Association Guillaume Budé, *Actes du VIIICongrès* (Paris, 5–10 April 1968), Paris 1969.

Bacon, Helen H., "Socrates crowned," *The Virginia Quarterly Review* 35 (1959), pp. 415–30.

Bergson, Henri, *L'Énergie spirituelle*, 14th edn, Paris 1930.

______ *La Pensée et le mouvant,* Paris 1946.

______ English trans.: *The Creative Mind,* trans. Mabelle L. Andison, New York 1946.

Bertram, E., *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, Berlin 1918, repr. Bonn, 8th edn, 1965.

Blake, William, *Complete Writings, with Variant Readings,* ed. Geoffrey Keynes, London 1972.

Blumenberg, Hans, *Die Legitimität der Neuzeit,* Frankfurt 1966.

Blumenthal, Henry, "Soul, world-soul, and individual soul in Plotinus," in *Le Néoplatonisme*, 1971.

Bohlin, T., *S. Kierkegaards Leben und Werden*, 1925.

Böhm, B., *Sokrates im achtzehnten Jahrhundert. Studien zum Werdegang des modernen Persönlichkeitsbewusstseins,* Leipzig 1929.

Bonitz, H., *Index aristotelicus,* Berlin 1870, repr. Graz 1955.

Borinski, K., *Die Antike in Poetik und Kunsttheorie,* vol. I, Leipzig 1914.

Bruns, I., *De schola Epicteti*, Kiel 1897.

Caillois, R., *Esthétique généralisée,* Paris 1962.

Carus, C.G., *Symbolik der menschlichen Gestalt,* 1858, repr. Hildesheim/ Darmstadt 1962.

Chadwick, H., *The Sentences of Sextus*, Cambridge 1959.

Chenu, M.-D., *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin,* Paris 1954.

Courcelle, Pierre, *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire,* Paris 1967.

Courcelle, Pierre, *Connais-toi toi-même. De Socrate à saint Bernard*, 3 vols, Paris 1974–5.

Dailly, R., and H. van Effenterre, "Le cas Marc Aurèle. Essai de psychosomatique historique," *Revue des Études Anciennes* 56 (1954), pp. 347–65.

Delcourt, Marie, "Utrumque-neutrum," in *Mélanges H.-Ch. Puech,* Paris 1974.

Delorme, J., *Gymnasion*, Paris 1960.

Descartes, R., *Discourse on the Method of Rightly Conducting the Reason and Seeking for the Truth in the Sciences,* English trans. in *Descartes: Selections,* ed. Ralph M. Eaton, New York 1927.

Détienne, M., *De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de Daimon dans le pythagorisme ancien,* Paris 1963.

Détienne, M., *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris 1967.

Détienne, M., and J.-P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence. La métis des Grecs*, Paris 1974.

Dirlmeier, F., "Vom Monolog der Dichtung zum 'inneren' Logos bei Platon und Aristoteles," in *Augewählte Schrifien zu Dichtung und Philosophie der Griechen*, Heidelberg 1970.

Dodds, E.R., *The Greeks and the Irrational* (= Sather Classical Lectures 25), 3rd edn, Berkeley/London 1963.

Dodds, E.R., *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965.

Düring, I., "Aristotle and the heritage from Plato," Eranos 62 (1964), pp. 84–99.

Düring, I., *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966.

Düring, I., "Von Aristoteles bis Leibniz. Einige Hauptlinien in der Geschichte des Aristotelismus," in P. Moraux, ed., *Aristoteles in der neueren Forschung* (= Wege der Forschung 61), Darmstadt 1968.

Eckermann, J.P., *Gespräche mit Goethe,* Wiesbaden 1955.

Emrich, W., *Die Symbolik von Faust II*, Frankfurt 1957.

Festugière, A.-J., *Épicure et ses dieux*, Paris 1946.

Festugière, A.-J., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. 2, Paris 1949.

Festugière, A.-J., *Contemplation et vie contemplative selon Platon,* 2nd edn, Paris 1950.

Foucault, M., "L'écriture de soi," *Corps écrit* 5 (1983), pp. 3–23.

Foucault, M., *Histoire de la sexualité*, vol. 2: *L'Usage des plaisirs*, Paris 1984.

Foucault, M., *Histoire de la sexualité,* vol. 3: *Le Souci de soi,* Paris 1984.

______ English trans.: *The Care of the Self* (= *History of Sexuality*, vol. 2), trans. Robert Hurley, New York 1986.

Frank, K.S., ed., *Askese und Mönchtum in der alten Kirche* (= Wege der Forschung 409), Darmstadt 1975.

Friedländer, P., *Plato: An Introduction* (= Bollingen Series 59.1), trans. H. Meyerhoff, vol. 1, 2nd edn, Princeton NJ 1969.

Friedmann, G., *La Puissance et la Sagesse*, Paris 1970.

Friedmann, G., "Le Sage et notre siècle," *Revue de Synthèse* 99 (1978).

Friedrich, C.D., and C.G. Carus, *De la peinture de paysage*, Paris 1988.

Gaiser, K., *Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des Platonischen Dialogs,* Stuttgart 1959.

Gaiser, K., *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der platonischen Schule,* Stuttgart 1963, 2nd edn, 1968.

Gaiser, K., *Platone come scrittore filosofico,* Naples 1984.

Gasquet, J., *Cézanne,* Paris 1988.

Gerhard, G.A., *Phoinix von Kolophon,* Leipzig 1909.

Gernet, L., *Anthropologie de la Grèce antique,* Paris 1968.

Van Geytenbeek, A.C., *Musonius Rufus and Greek Diatribes*, Assen 1963.

Gigante, M., "Philodème: Sur la liberté de la parole," *Actes du VIII Congrès Budé,* Paris 1969.

Gigante, M., *Ricerche Filodemee,* Naples 1983.

Von Goethe, Johann Wolfgang, *Goethes Gespräche mit Eckermann,* ed. Franz Deibel, 2 vols, Leipzig 1908.

______ English trans.: *Conversations with Eckermann,* trans. John Oxenford, 2 vols, 1850.

Von Goethe, Johann Wolfgang, *Wilhelm Meisters Lehrjahre.*

______ English trans.: *Wilhelm Meister's Apprenticeship and Travels, From the German of Goethe,* trans. Thomas Carlyle, 2 vols, 2nd edn, 1839.

Goldschmidt, V., " Sur le problème du 'système de Platon'," *Rivista critica di storia della filosofia* 5 (1959), pp. 169–78.

Goldschmidt, V., *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique* (= Bibliothèque de philosophie contemporaine, Histoire de la Philosophie et Philosophie générale), 2nd edn, Paris 1963.

Goldschmidt, V., *Le système stoïcien et l'idée de temps,* 4th edn, Paris 1985.

Gould, Thomas, *Platonic Love,* London 1963.

Goulet-Cazé, M.-O., *L'Ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce, VI, 70, 71,* Paris 1986.

Groethuysen, B., *Anthropologie philosophique,* Paris 1952, repr. 1980. [First German edn 1928–31.]

De Guibert, J., "Ascèse," in *Dictionnaire de Spiritualité,* vol. 1, cols 936–1010.

Guyau, J.M., *La morale d'Épicure*, Paris 1927.

Hadot, I., *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin 1969.

Hadot, I., "Épicure et l'enseignement philosophique hellénistique et romain," in *Actes du VIII Gongrès Budé,* Paris 1969.

Hadot, I., "Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Gracques," *Revue des Études Latines* 48 (1970), pp. 133–79.

Hadot, I., "Le système théologique de Simplicius dans son commentaire sur le Manuel d'Épictète," in *Le Néoplatonisme*, 1971.

Hadot, I., *Le problème du néoplatonisme alexandrin, Hiéroclès et Simplicus*, Paris 1978.

Hadot, P., "Epistrophè et metanoia dans l'histoire de la philosophie," in *Actes du XIeme congrès international de philosophie* XII, Amsterdam 1953.

Hadot, P., "La distinction de l'être et de l'étant dans le 'De Hebdomadibus' de Boèce," in *Miscellanea Mediaevalia*, vol. 2, Berlin 1963.

Hadot, P., "La métaphysique de Porphyre," in *Porphyre* (= Entretiens Hardt sur l'Antiquité Classique 12), Vandoeuvres/Geneva 1966.

Hadot, P., *Porphyre et Victorinus*, 2 vols, Paris 1968.

Hadot, P., “Zur Vorgeschichte des Begriffs Existenz,” *Archiv für Begriffsgeschichte* 13 (1969).

Hadot, P., “Conversio,” in *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* vol. 1, cols 1033–6, 1971.

Hadot, p., “Les divisions des parties de la philosophie dans l’Antiquité,” *Museum Helveticum* 36 (1979), pp. 201–23.

Hamann, J.G., *Sokratische Denkwürdigkeiten,* erklärt von F. Blanke, Gütersloh 1959.

______ English trans.: *Hamann’s Socratic Memorabilia, A Translation and Commentary,* trans. James C. O’Flaherty, Baltimore 1967.

Happ, H., *Hyle,* Berlin 1971.

Hasse, H., *Das Problem des Sokrates bei F. Nietzsche,* Leipzig 1918.

Hauser, R., and G. Lanczkowski, “Askese,” in *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* vol. I, cols 538–41, 1971.

Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.*

English trans.: E.S. Haldane, *Hegel’s Lectures on the History of Philosophy,* 3 vols, London 1892, repr. London 1955.

Henry, P., *Plotin et l’Occident. Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustin et Macrobe* (= Spicilegium sacrum Lovaniense, Études et Documents 15), Louvain 1934.

Heussi, K., *Der Ursprung des Mönchtums,* Tübingen 1936.

Hijmans, B.-L., Jr, ASKESIS, *Notes on Epictetus’ Educational System,* Assen 1959.

Hildebrandt, K., *Nietzsches Wettkampf mit Sokrates und Platon,* Dresden 1922.

Hillman, J., “On psychological creativity,”, *Eranos-Jahrbuch* 35 (1966), pp. 370–98.

Himmelstrup, J., *S. Kierkegaards Sokrates-Auffassung,* Neumünster 1927.

Hintikka, J., *Time and Necessity,* Oxford 1973.

Hoffmann, E., "Epikur," in M. Dessoir, ed., *Die Geschichte der Philosophie*, vol. I, Wiesbaden 1925.

Hölderlin, Friedrich, *Gedichte,* English trans.: *Friedrich Hölderlin, Poems and Fragments,* trans. Michael Hamburger, London 1966.

Husserl, E., "Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologiscen Ursprung der Räumlichkeit der Natur" (= Umsturz der Kopernikanischen Lehre), in Marvin Faber, ed., *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl,* Cambridge MA 1940.

Ingenkamp, H.-G., *Plutarchs Schriften über die Heilung der Seele,* Göttingen 1971.

Von Ivánka, E., "Kephalaia," *Byzantinische Zeitschrift* 47 (1954), pp. 285–91.

Jaeger, Werner, *Paideia,* vol. 2, Berlin 1954.

Jankélévitch, Vladimir, *L'Irome,* Paris 1964.

Jaspers, K., "Epikur," in *Weltbewohner und Weimarianer (Festschrift E. Beutler),* Zurich 1960.

Joly, H., *Le renversement platonicien,* Paris 1974.

Jung, C.G., *Von den Wurzeln des Bewusstseins,* Zurich 1954.

Kant, Immanuel, *Immanuel Kant's Werke,* ed. Ernst Cassirer, Berlin 1916.

Kant, Immanuel, *Die Metaphysik der Sitten (1797), Ethische Methodenlehre, Zwieter Abschnitt. Die ethische Asketik,* in *Werke,* ed. Cassirer vol. 7.

______ English trans.: *The Metaphysical Principles of Virtue: Part II of the Metaphysics of Morals,* trans. James Ellington, 1964.

Kaufmann, Walter, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist,* 4th edn, Princeton NJ 1974.

Kierkegaard, Søren, *Gesammelte Werke,* Düsseldorf/Cologne 1961 (abbreviated *GW*).

Kierkegaard, Søren, *Tägebücher (Diaries),* Düsseldorf/Cologne 1982.

Kierkegaard, Søren, *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller,* in *GW 33.*

______ English trans.: *Søren Kierkegaard, The Point of View for my Work as an Author, A Report to History, and Related Writings,* trans., intro and notes Walter Lowrie, New York 1962, 1st edn 1939.

Kierkegaard, Søren, *abschließende unwissenschaftliche nachschrift,* in *CW* 16.

______ English trans.: *Søren Kierkegaard, Concluding Unscientific Postscript,* trans. David F. Swenson and Walter Lowrie, Princeton NJ 1941, repr. 1974.

Kierkegaard, Søren, *Der Augenblick (The Instant),* in *GW* 34.

Kierkegaard, Søren, *Christliche Reden (Christian Speeches),* in *GW* 20.

Kierkegaard, Søren, *Philosophische (Philosophical Fragments),* in *GW* 10.

Kierkegaard, Søren, *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates*, in *GW* 31.

______ English trans.: *The Concept of Irony with Constant Reference to Socrates,* trans., intro. and notes Lee M. Capel, New York 1965.

Klauser, T., "Apophthegma," *Reallexikon für Antike und Christentum* I (1950), pp. 545–50.

Klee, P., *Théorie de l'art modern,Paris 1964, repr. 1985.*

Krämer, H.-J., *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie,* Heidelberg 1959; 2nd edn, Amsterdam 1967.

Krämer, H.-J., *Platonismus und hellenistische Philosophie,* Berlin/New York 1971.

Kretschmar, G., "Der Ursprung der frühchristlichen Askese," *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 61 (1964), pp. 27-67.

Laín Entralgo, P., "Die platonische Rationalisierung der Besprechung (ἐπῳδή) und die Erfindung der Psychotherapie durch das Wort," *Hermes* 68 (1958), pp. 298–323.

Lain Entralgo, P., *The Therapy of the Word in Classical Antiquity,* New Haven 1970.

Landmann, M., *Elenktik und Mairutik*, Bonn 1950.

Lausberg, H., *Handbuch der literarischen Rhetorik,* Munich 1960.

Leclerq, J., "Pour l'histoire de l'expression 'philosophie chrétienne',", *Mélanges de Science Religieuse* 9 (1952), pp. 221–6.

Lemke, D., *Die Theologie Epikurs,* Munich 1973.

Leo, F., "Der Monolog im Drama," *Abhandlungen der Götting. Gesellschaft der Wissenschaft.,* NF 10, 5 (1908).

van Lieshout, H., *La théorie plotinienne de la vertu. Essai sur la genèse d'un article de la Somme Théologique de saint Thomas,* Fribourg 1926.

Lohse, B., *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche,* Munich/Vienna 1969.

Long, A.A., "Heracleitus and Stoicism," in *Philosophia* (Academy of Athens) 5–6 (1975–6).

Malingrey, A.N., "Philosophia." *Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des présocratiques au IV siècle ap. J.-C.,* Paris 1961.

Marrou, H.-I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique,* Paris 1938.

Marrou, H.-I., *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité,* 6th edn, Paris 1971.

Méautis, G., *L'âme hellénique,* Paris 1932.

Merlan, P., *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness. Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition* (= Archives internationaux d'Histoire des idées 2), The Hague 1963.

Merleau-Ponty, M., *La Phénoménologie de la perception,* Paris 1945.

______ English trans.: *The Phenomenology of Perception,* trans. Colin Smith, London/New York 1962.

Merlcau-Ponty, M., *Éloge de la philosophie et autres essais,* Paris 1953.

______ English trans.: *Maurice Merleau-Ponty, In Praise of Philosophy and Other Essays,* trans. John Wild and James Edie, Evanston IL 1988.

Merleau-Ponty, M., "L'oeil et l'esprit," *Les Temps Modérnes* 27 (1961).

Misch, G., *Geschichte der Autobiographie,* vol. I, Bern 1949.

Montaigne, *Essays,* eds P. Villey and V.-L. Saulnier, *Les Essais de Michel de Montaigne,* 3rd edn, Paris 1978.

______ English trans.: *The Essays of Michel de Montaigne,* trans. and notes George B. Ives, intro. André Gide, comments Grace Norton, 3 vols, New York 1946.

Moraux, P., "La joute dialectique d'après le huitième livre des Topiques," in G.E.L. Owens, ed., *Aristotle on Dialectic* (= Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum), Oxford 1968.

Morenz, S., *Die Zauberflöte*, Münster 1952.

Nagel, P., *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums* (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literature 95), Berlin 1966.

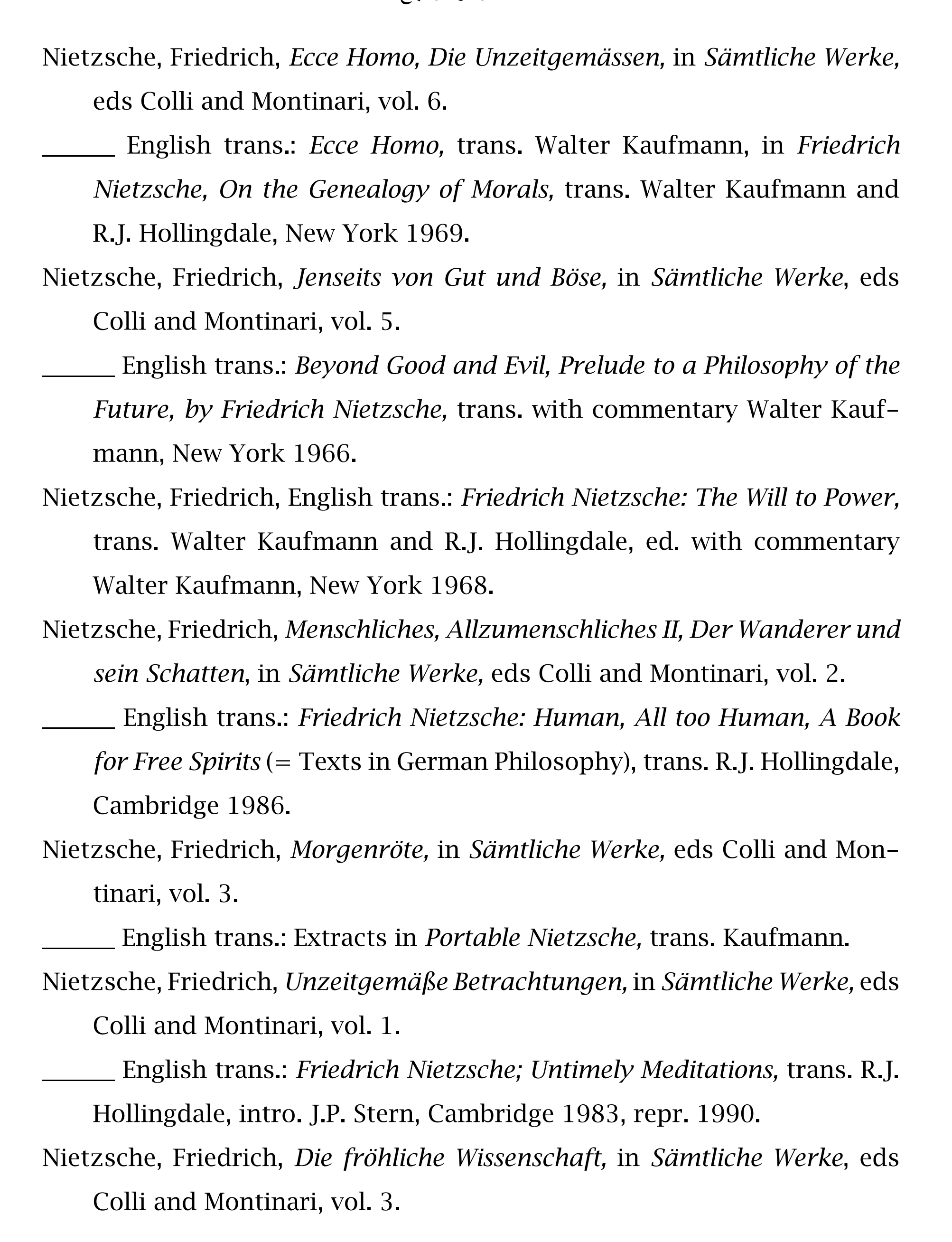
Nietzsche, Friedrich, *Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke,* eds. G. Colli and M. Montinari, 15 vols, Berlin 1980.

Nietzsche, Friedrich, *Die Geburt der Tragödie,* in *Sämtliche Werke*, eds Colli and Montinari, vol. 1.

______ English trans.: *The Birth of Tragedy and the Case of Wagner, by Friedrich Nietzsche*, trans. with commentary Walter Kaufmann, New York 1967.

Nietzsche, Friedrich, *Götzen-Dämmerung,* in *Sämtliche Werke,* eds Colli and Montinari, vol. 6.

______ English trans.: *Twilight of the Idols,* in *The Portable Nietzsche,* trans., intro., preface and notes Walter Kaufmann (= Viking Portable Library 62), New York 1954, repr. 1968.



Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo, Die Unzeitgemässen,* in *Sämtliche Werke,* eds Colli and Montinari, vol. 6.

______ English trans.: *Ecce Homo,* trans. Walter Kaufmann, in *Friedrich Nietzsche, On the Genealogy of Morals,* trans. Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale, New York 1969.

Nietzsche, Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse,* in *Sämtliche Werke*, eds Colli and Montinari, vol. 5.

______ English trans.: *Beyond Good and Evil, Prelude to a Philosophy of the Future, by Friedrich Nietzsche,* trans. with commentary Walter Kaufmann, New York 1966.

Nietzsche, Friedrich, English trans.: *Friedrich Nietzsche: The Will to Power,* trans. Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale, ed. with commentary Walter Kaufmann, New York 1968.

Nietzsche, Friedrich, *Menschliches, Allzumenschliches II, Der Wanderer und sein Schatten*, in *Sämtliche Werke,* eds Colli and Montinari, vol. 2.

______ English trans.: *Friedrich Nietzsche: Human, All too Human, A Book for Free Spirits* (= Texts in German Philosophy), trans. R.J. Hollingdale, Cambridge 1986.

Nietzsche, Friedrich, *Morgenröte,* in *Sämtliche Werke,* eds Colli and Montinari, vol. 3.

______ English trans.: Extracts in *Portable Nietzsche,* trans. Kaufmann.

Nietzsche, Friedrich, *Unzeitgemäße Betrachtungen,* in *Sämtliche Werke,* eds Colli and Montinari, vol. 1.

______ English trans.: *Friedrich Nietzsche; Untimely Meditations,* trans. R.J. Hollingdale, intro. J.P. Stern, Cambridge 1983, repr. 1990.

Nietzsche, Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft,* in *Sämtliche Werke*, eds Colli and Montinari, vol. 3.

______ English trans.: *Friedrich Nietzsche, The Gay Science, with a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs,* trans. Walter Kaufmann, New York 1974.

Nock, Arthur Darby, *Conversion*, Oxford 1933.

Norden, E., “Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie,” *Jahrbücher für classische Philologie,* supplementary vol. 19, Leipzig 1893.

Pascal, Blaise, *Pensées*, ed. L. Brunschvicg, Paris 1971.

Patzer, Andreas, ed., *Der historische Socrates* (= Wege der Forschung 585), Darmstadt 1987.

Pivcevic, E., *Ironie als Daseinsform bei Sören Kierkegaard,* Gütersloh 1960.

Pohlenz, M., *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung,* Göttingen 1948–9; 5th edn, 2 vols, Göttingen 1978–80.

De Quincey, Thomas, *Confessions of an English Opium-eater,* 1st edn in *London Magazine,* Sept./Oct. 1821–Dec. 1822, repr. New York 1950.

Rabbow, Paul, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike,* Munich 1954.

Ravaisson, F., *Essai sur la Métaphysique d’Aristote,* Paris 1846, repr. Hildesheim 1963.

Refoulé, F., “Rêves et vie spirituelle d’après Évagre le Pontique,” *Supplément de la Vie Spirituelle* 59 (1961), pp. 470–516.

Renan, Ernest, *Marc Aurèle ou la fin du monde antique,* preface Yves Bonello, Paris 1984.

Richard, M.-D., *L’Enseignement oral de Platon, une nouvelle interprétation du platonisme,* preface Pierre Hadot, Paris 1986.

Rilke, Rainer Maria, English trans.: *Rainer Maria Rilke, Duino Elegies,* trans. David Young, New York 1978.

Ritter, J., *Subjektivität. Sechs Aufsätze,* Frankfurt 1974.

Robin, Léon, *La théorie platonicienne de l’amour*, Paris 1933.

Robin, Léon, “Introduction,” in *Platon, Le Banquet* (Budé), Paris 1951.

Rodis-Lewis, G., *Épicure et son école*, Paris 1975.

Rutherford, R.B., *The Meditations of Marcus Aurelius: A Study,* Oxford 1989.

Sandvoss, E., *Sokrates und Nietzsche*, Leiden 1966.

Schadewelt, Wolfgang, *Monolog und Selbstgespräch. Untersuchungen zur Formgeschichte der griechischen Tragödie,* Berlin 1926.

Schadewelt, Wolfgang, *Goethestudien,* Zurich 1963.

Schaerer, René, “Le mécanisme de l’ironie dans ses rapports avec la dialectique,” *Revue de Métaphysique et de Morale* 49 (1941), pp. 181ff.

Schacrer, René, *La Question platonicienne. Études sur les rapports de la pensée et de l’expression dans les Dialogues* (= Mémoires de l’Université de Neuchâtel 10), 2nd edn with postscript, Neuchâtel 1969.

Schissel vol Fleschenberg, O., *Marinos von Neapolis und die neuplatonischen Tugendgrade,* Athens 1928.

Schmid, W., “Das Sokratesbild der Wolken,” *Philologus* 97 (1948), pp. 209–28.

Schmid, W., “Epikur,” in *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 5, 1962, cols 735–40.

Schmid, W., *Die Geburt der Philosophie im Garten der Lüste,* Frankfurt 1987.

Schmidt, H.J., *Nietzsche und Sokrates,* Meisenheim 1969.

Schmitz, H., *Goethes Altersdenken,* Bonn 1959. Schneider, K., *Die schweigenden Götter,* Hildesheim 1966.

Schopenhauer, Arthur, English trans.: *The World as Will and Representation by Arthur Schopenhauer*, trans. E.F.J. Payne, 2 vols, Indian Hills CO 1958, repr. London/Toronto 1969.

Schrijvers, P.-H., *Horror ac Divina Voluptas. Études sur la poétique et la poésie de Lucrèce,* Amsterdam 1970.

Schuhl, P.-M., and P. Hadot, eds, *Le Néoplatonisme* (= Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, Sciences Humaines, Royaumont 1969), Paris 1971.

Schweingruber, F., "Sokrates und Epiktet," *Hermes* 78 (1943), pp. 52–79.


هنداوي